T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

ELEŞTİREL AÇIDAN SAİD NURSÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

(Doktora Tezi)

Musa KOÇAR

24.06.1999 tarihinde benim ve Doç.Dr. H. Adam'ın katılımıyla oluşan jürice başarılı görülmüştür. B.T.

Danışman
Prof. Dr. Metin YURDAGÜR

İstanbul 1999

İÇİNDEKİLER

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NÜBÜVVET

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ÂHİRET

BEŞİNCİ BÖLÜM

İMAN ve KÜFÜR

KISALTMALAR

Kitap Kısaltmaları:

Barla	*Barla Lâhikası*, Sözler Yayınevi, İstanbul 1960.
DİA	*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1988-
Divân-ı Harb-iÖrfî	*İki Mekteb-i Musîbetin Şehâdetnâmesi veya Divân- Harb-i Örfî*, Sözler Yayınevi, İstanbul 1978.
Emirdağ	*Emirdağ Lâhikası* I-II, Sinan Matbaası, İstanbul 1959.
İşârât	*işârâtü'l-i'câz fî mezânni'l-îcâz*, (trc. Abdülmecid Nursî), Sözler Yayınevi, İstanbul 1978.
Kastamonu	*Kastamonu Lâhikası*, Sinan Matbaası İstanbul 1960.
Mesnevî	*Mesnevî-i Nûriyye*, (trc. Abdülmecid Nursî), Sözler Yayınevi, İstanbul 1980.
Sikke	*Sikke-i Tasdîk-i Gaybî*, Sinan Matbaası, İstanbul 1960.
Târihçe	*Bediüzzaman Said Nursî Tarihçe-i Hayatı*, Sözler Yayınevi, İstanbul 1976.

Genel Kısaltmalar:

a.g.e.	adı geçen eser
a.mlf.	aynı müellif
b.	bin, ibn
bk.	bakınız
krş.	karşılaştırınız
nşr.	neşreden (tahkik)
ö.	ölüm tarihi
s.	sayfa
sy.	Sayı
trc.	tercüme eden
ts.	tarihsiz
vd.	ve devamı

ÖNSÖZ

Doğuşundan günümüze kadar pek çok aşamadan geçmiş olan kelâm ilminin konu ve muhtevâsında da bu gelişmelere paralel olarak birçok değişiklik meydana gelmiştir. Son dönem Osmanlı medreselerinde okutulan klâsik kelâm ilminin, Batı'da ortaya çıkan ve sonu inkâra varan yeni felsefî akımlar karşısında, İslâm dininin inanç esaslarını savunma ve çağın inanç problemlerine çözüm üretme konusunda kendisinden beklenen sonuçları veremediği şeklindeki yaygın kanaatten hareketle, bu ilmin muhtevâ ve metodunu ıslah etmeye yönelik olarak, o dönemin din bilginleri tarafından yeni yöntem arayışlarına başlanmıştır. Her ne kadar, bu çabaları konu edinen bazı lisansüstü çalışmalar yapılmışsa da, bunların İslâmî ilimler gibi çok yaygın ve geniş bir ihtiyaç alanı için, yeterli ve doyurucu olmadığı ortadadır.

Mutlâkiyet, Meşrûtiyet ve Cumhuriyet gibi fikrî ve siyâsî pek çok önemli değişimin meydana geldiği bir dönemde yaşayan, yazdığı eserlerde ağırlıklı olarak İslâm dininin inanç esaslarını işleyen, bu konulara ilişkin görüşlerini açıklarken zaman zaman tasavvufî yorumlara da yer vermekle birlikte, eserlerinin İslâmî ilimlerden "kelâm, akîde, usûlü'd-dîn" alanları içinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgulayan Said Nursî'nin adından bu yeni arayış dönem vesilesiyle de sık sık sözedilmektedir. Bu müellifin çeşitli konulara ilişkin görüşlerini inceleyen bazı akademik çalışmalar olsa da, onun kelâmî görüşlerini ele alarak tenkit ve değerlendirmeler yapan ve onun fikirleri etrafında oluştuğu bilinen "cemaat"ın referans olarak kabul ettiği eserlerdeki akâid konularını, Temel İslâm Bilimlerinin en önemlisi olan kelâm ilmi açısından inceleyip değerlendiren doktora seviyesinde bir bilimsel araştırma bulunmamaktadır. Ayrıca Said Nursî'nin fikirleriyle ilgili olarak gerek onun takipçileri gerekse kendisine karşı olanlar tarafından yapılan araştırmaların pek çoğunun, genellikle "kutuplaşma ürünü" olarak kabul edilmiş olması, bu konuda ilmî ve objektif kriterlerin devre dışı tutulduğu şeklinde olumsuz kanaatler de doğurmuştur. Bu vâkıadan hareket ederek söz konusu müellifin kelâmî görüşlerini ve bunların kaynaklarını

objektif, bilimsel ve eleştirel açıdan inceleyerek değerlendirecek bir akademik çalışma yapılmasının önemli bir ihtiyaç haline geldiği şeklindeki düşünceyi paylaşan anabilim dalı hocalarımın da uygun görmesi üzerine, "*Eleştirel Açıdan Said Nursî'nin Kelâmî Görüşleri*" başlıklı bu araştırmayı doktora tez konusu olarak seçtim.

Bu çalışmada yöntem olarak önce Said Nursî'nin kelâmî görüşleri bizzat kendi eserlerinden tespit edilmiş, daha sonra Kur'ân, sünnet ve konuyla ilgili klasik ve modern literatür göz önünde bulundurularak bu görüşlerin tenkit ve değerlendirilmesi yapılmıştır. Klasik kelâmın hemen hemen bütün konularında görüş beyan eden müellifin fikirleriyle ilgili değerlendirmeler zaman zaman yerinde yapılmışsa da, bölüm içlerinde bir tez hacminin sınırlarını zorlayan detaylı değerlendirmeden kaçınmak amacıyla, genel değerlendirme ve eleştiriler, daha çok tezin sonunda yapılmıştır. *Nur Risâleleri*'nin sistematik bir niteliğe sahip bulunmayışına, kelâmla ilgili konuların bu eserlerin içine gelişigüzel serpiştirilmiş olmasına rağmen tez konusunun gereği olarak bu hususların titizlikle tespit edilmesi zarureti, araştırmada böyle bir yöntem izlenmesini zorunlu hale getirmiştir.

Çalışmada, klâsik kelâm kaynaklarında izlenen genel plân esas alınmakla birlikte, umumî ana yapıyı bozmayan bu plânda zaman zaman bazı değişiklikler yapma zorunluluğu doğmuştur. Meselâ tezin giriş bölümünde Said Nursî'nin hayatı, eserleri ve ilmî şahsiyetinin işlenmesi sebebiyle, girişte yer alması gereken varlık ve bilgi gibi konular, tezin birinci bölümüne kaydırılmış, genellikle kelâmî eserlerin sonunda tartışılan imâmet ve hilâfet gibi konular, ilişkileri açısından nübüvvet bölümüne alınmıştır. Araştırmada bölümler arasındaki dengenin sağlanmasına önem verilmiş, ancak detaylı bilgi bulunup bulunmama gibi sebeplerle, bazı bölümlerin hacimleri arasında farklılıklar olmuştur.

Bir giriş ile beş bölümden oluşan tezin giriş bölümünde Said Nursî'nin hayatı çeşitli kaynaklardan özetlenmiş, eserleri kısaca tanıtılmış, onun ilmî şahsiyetini ortaya koyabilmek için çeşitli ilimler hakkındaki görüşleri incelenmiştir.

"Varlık ve Bilgi" başlığını taşıyan birinci bölümde, müellifin kelâmî görüşlerine esas teşkil eden, varlığın gerçekliği; madde ve ezeliyet; tabiat kanunları ve yaratılış gibi konular ile bilginin kaynakları hakkındaki fikirlerine yer verilmiştir.

"Ulûhiyet" konularının yer aldığı ikinci bölümde, isbât-ı vâcibin yöntem ve delilleri; Allah'ın isim ve sıfatları; kader, insanın irâdesi ve fiilleri, hayır-şer, hidâyet-dalâlet, rızık, ecel ve duâ gibi konular işlenmiştir.

"Nübüvvet" bahsinin işlendiği üçüncü bölümde ise, nübüvvet müessesesinin gerekliliği ve delilleri, Hz. Peygamber'in nübüvveti ve mucizeleri, velâyet, kerâmet, istidrâc, nübüvvetle dolaylı ilişkisi bulunan imâmet, hilâfet ve devlet teorisi gibi problemler işlenmiş, ayrıca melek, cin, şeytan ve rûh konuları ele alınmıştır.

"Âhiret" konusunun işlendiği dördüncü bölümde, âhiretin varlığı, bu inancın kişi ve toplum hayatına etkileri; âhiretin ilk basamağı olan kabir hayatı, kıyâmetin kopuşu ve alâmetleri, haşir, hesap, cennet ve cehennem gibi hususlar incelenmiştir.

"Îmân ve küfür" kavramlarının ele alındığı beşinci bölümde ise, îmânın tarifi, taklîdî îmân, îmânın yenilenmesi, amel ile münâsebeti, îmânın kişi ve toplum hayatına etkisi; küfrün tanımı, mâhiyeti, çeşitleri ve tekfîr gibi konulara yer verilmiştir.

Çalışmanın başından itibaren yakın ve sıcak ilgilerini sürdüren, ifade, üslûp ve yöntem konularındaki kıymetli birikimlerinden yararlanma imkânı veren ve tezin her aşamasında bana yol gösteren danışman hocam Prof. Dr. Metin Yurdagür'e, çalışmamı yakından takip etmek ve baştan sona kadar okumak suretiyle teze önemli katkılarda bulunan değerli hocam Prof. Dr. Bekir Topaloğlu'na, çalışmayı gözden geçirerek önemli uyarı ve tavsiyelerde bulunan hocalarım Prof. Dr. M. Saim Yeprem, Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz, Doç. Dr. İlyas Çelebi ve Dr. İlyas Üzüm'e, kelâm anabilim dalının ve diğer dalların destek ve katkılarını esirgemeyen bütün öğretim elemanlarına ve yakın arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

1999

Musa Koçar

TRANSKRİPSİYON

ء	ʾ
ث	S̱
ح	Ḥ
خ	H̬
ذ	Ẕ
ص	Ṣ
ض	Ḍ
ط	Ṭ
ظ	Ẓ
ع	ʿ
غ	Ġ
ق	Ḳ

GİRİŞ

SAİD NURSÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ ve İLMÎ ŞAHSİYETİ

SAİD NURSÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ ve İLMÎ ŞAHSİYETİ

A. Hayatı

Said Nursî, 1873 tarihinde[1] Bitlis'in Hizan kazasına bağlı İsparit nahiyesinin Nurs köyünde doğmuştur.[2] Aşiret ilişkileri ve mahallî tarikat şeyhlerinin önemsendiği bir çevrede dünyaya gelen[3] Said Nursî'nin çocukluğu ailesinin yanında geçmiş[4], hırçın bir tabiata sahip olması nedeniyle[5] kısa aralıklarla bölgenin çeşitli medreselerinde eğitim görmüş[6] ve 1888 yılında Erzurum'un Doğu Beyazıt ilçesindeki Beyazıt Medresesi hocalarından olan Şeyh Mehmet Celâlî'den icâzetini (diploma) almıştır. Ancak hayatıyla ilgili kaynaklarda kısa sürede aldığı ifade edilen bu icâzetin[7], o dönemde alınabilen icâzetnâmelerin çeşitliliği nedeniyle, mahiyeti hakkında her hangi bir bilgi bulunmamakta, fakat dinî ilimlerde özellikle hadis sahasında oldukça yetişkin hale geldiği belirtilmektedir.[8]

---

1 Said Nursî'nin doğum tarihi kaynaklarda farklı gösterilmektedir. Hayatta iken hazırlanıp müellifin kontrolünden geçen "Otobiyografi"sinde 1873 yılında doğduğu kaydedilirken (bk. *Tarihçe*, s. 31), 9 Ekim 1921 tarihinde İstanbul'a geldiğinde hazırlanan nüfus tezkeresinde ise 1876 yılında doğduğu belirtilmektedir. bk. Sadık Albayrak, *Son Devrin İslâm Akademisi Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye*, s. 185.

2 *Tarihçe*, s. 31; Abdurrahman Nursî, *Bediüzzaman'ın Tarihçe-i Hayatı*, s. 7; *Barla*, s. 119; *Şuâlar*, s. 584; *Sikke*, s. 66; Abdülkadir Badıllı, *Said-i Nursî Mufassal Tarihçe-i Hayatı*, I, 57-59; Eşref Edip (Fergan), *Risâle-i Nûr Müellifi Said Nursî, Hayatı, Eserleri, Mesleği*, s. 17; Necmeddin Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî*, s. 43; *Cemal Kutay, Çağımızda Bir Asr-ı Saadet Müslümanı Bediüzzaman Said Nursî Kur'ân Ahlâkına Dayalı Yaşama Düzeni, s.* 71; Âsım el-Hüseynî, *Sîretu imâmin müceddid*, s. 15; Mustafa Zeki Âşûr, *Bediüzzaman Said Nursî nazratün âmmetün an hayatihî ve âsârihî*, s. 18; Ferec Muhammed el-Vasîf, *Bediüzzaman Said Nursî asruhu ve da'vetuhu*, s. 58.

3 Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursî Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, s. 110.

4 Şahiner, a.g.e., s. 46.

5 Eşref Edip, a.g.e., s. 20-21.

6 Abdurrahman Nursî, a.g.e., s. 7-10; *Tarihçe*, s. 31-32; Abdülkadir Badıllı, a.g.e., I, 63-68; Necmeddin Şahiner, a.g.e., s. 53-58. ; Şerif Mardin, Said Nursî'nin her hangi bir medresede sürekli bir eğitim alamamasının bir nedeninin de uzun süre devam eden medrese müfredâtını çok zahmetli bulması olduğunu söyler. Ona göre böylesi bir düşünce çağdaş bir algılama olup benzer düşünceler, medrese eğitimini yirmi yıl kadar önce Türkiye'nin batısında yapan Ali Suavi tarafından da paylaşılmıştır. bk. a.g.e., s. 114.

7 Abdurrahman Nursî, a.g.e., s. 10; *Tarihçe*, s. 33-34; Abdulkadir Badıllı, a.g.e., I, 69-70; Eşref Edip, a.g.e., s. 22; Necmeddin Şahiner, a.g.e., s. 60-62.

8 Şerif Mardin, a.g.e., s. 115.

Çeşitli medreselerde sarf, nahiv, mantık, kelâm, hadis, tefsir ve fıkıh gibi ilimleri okuyan[9] Said Nursî, Müderris Mehmet Emin Efendi[10], Seyyid Nur Mehmet Efendi[11], Şeyh Abdurrahman Tağî[12], Şeyh Mehmet Celâlî[13], Şeyh Emin Efendi[14], Molla Fethullah Efendi[15] ve Şeyh Mehmet Küfrevî[16] gibi ulemâdan ders almıştır.

İcâzetini aldıktan sonra çeşitli camilerde vaazlar vermeye başlayan ve böylece bölge halkı tarafından tanınan Said Nursî, 1892 yılında önce Mardin'e ve oradan da Bitlis'e gitmiş, dönemin Bitlis Valisi Ömer Paşa'nın daveti üzerine iki yıl onun konağında kalmış ve bu süre içinde çeşitli dinî ilimlere dair kitapları okuma imkânı elde etmiş hatta büyük bir kısmını ezberlemiştir.[17] 1894 yılında Van Valisi Hasan Paşa'nın daveti üzerine Van'a giden ve gerek Hasan Paşa'nın gerekse ondan sonra buraya vali olan Tahir Paşa'nın konağında uzun yıllar kalan Said Nursî, valinin kütüphanesinde bulunan özellikle müspet ilimlerle ilgili kitapları inceleme imkânı bulmuştur.[18]

O dönemlerde Van, idârî reformun öncelikli vitrinlerinden biriydi. II. Abdülhamid'in ilk yıllarında bilim dizilerini de içeren çeşitli cep kitapları yayımlanmıştı. Şerif Mardin'e göre Said Nursî'nin, üst düzeyde okullar için hazırlanmış ders kitapları dahil olmak üzere logaritma, telefon, kozmoğrafya, sınaî kimya, geometri, evrenin oluşumu, inorganik kimya analizi, beslenme, zooteknoloji, doğa tarihi, fizikî antropoloji gibi alanlarla ilgili kitapları ve ayrıca fizyoloji konusunda yazılmış teknik incelemelerden biri olan *İnsan* adlı eserde insan anatomisini, yahut insanın, ruhun değil de biyolojik yapısının bir fonksiyonu olarak düşünülmesi gerektiği tezini açıkça ortaya koyan *Beşer* isimli kitabı ve o dönemlerde yeni

---

9 Abdurrahman Nursî, a.g.e., s. 19-22; *Tarihçe*, s. 42-44; Abdulkadir Badıllı, a.g.e., I, 96-101; Necmeddin Şahiner, a.g.e., s. 75-77.

10 Hizan'ın İsparit nahiyesine bağlı Tağ köyünde bulunan Tağ Medresesi müderrislerinden olan Mehmet Emin Efendi, Said Nursî'nin ilk medrese hocasıdır. bk. Şahiner, a.g.e., s. 52.

11 Hizan kazasında bir medresenin kurucusu olan Seyyid Nur Mehmet Efendi aynı zamanda tasavvuf ehlinden olup Hizan Şeyhi olarak da bilinmektedir. bk. İsmail Mutlu, *Sorularla Bediüzzaman Said Nursî*, I, 61; Necmeddin Şahiner, a.g.e., s. 55.

12 Bitlis yöresinde halîfesi kanalıyla Mevlâna Hâlid'in mesajını yayan kişi olarak bilinen Şeyh Abdurrahman Tağî (bk. Şerif Mardin, a.g.e., s. 109), Said Nursî'nin önem verdiği kişiler arasında yer alır. bk. Said Nursî, *Münazarat*, s. 111; a. mlf., *Emirdağ Lâhikası*, I, 53.

13 Erzurum Beyazıt Medresesi müderrisi olan Şeyh Mehmet Celâlî (1851-1914), Said Nursî'nin icâzetnâme aldığı kişidir. bk. Necmeddin Şahiner, a.g.e., s. 60-61; a. mlf., *Son Şahitler*, III, 35.

14 Bitlis'te medresesi bulunan ve dönemin Sivas valisi Reşit Akif Paşa gibi tanınmış kişilerin de hocası olan Şeyh Emin Efendi'nin (1822-1906), merkezî yönetim tarafından da iyi tanındığı ve kendisine şeyhülislâmlık teklifi yapıldığı ancak onun bu teklifi kabul etmediği belirtilmektedir. bk. Necmeddin Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî*, s. 59.

15 Siirt'te medresesi bulunan bir âlimdir. bk. *Tarihçe*, s. 35.

16 Siirt'te doğup Bitlis'te vefat eden Küfrevî'nin, kaynaklarda Said Nursî'nin medrese eğitiminde son hocası olduğu belirtilmektedir. bk. *Tarihçe*, s. 42-44; Abdurrahman Nursî, a.g.e., s. 19-22; Abdulkadir Badıllı, a.g.e., I, 96-101; Necmeddin Şahiner, a.g.e., s. 75-77.

17 Necmeddin Şahiner, a.g.e., s.72-77.

18 Necmeddin Şahiner, a.g.e., s. 77.

yeni ortaya çıkan atom fiziği dalında kaleme alınmış olan *Atomların Hareketlerinde Meydana Gelen Değişimlerin Kuralları* başlıklı kitabı okumuş olması muhtemeldir. Yine onun, kadının toplumdaki rolüne ilişkin konularda yeni yeni boy gösteren bazı kitapları meselâ Matbaa-i Âmire tarafından basılan *Meşâhiru'n-nisâ* adlı kitabı, dünya tarihine ilişkin çeşitli kitapları, Ahmet Rasim'in *Arapların Terakkiyât-ı medeniye*'sinde yer alan ve İslâmiyetin gerileyişini açıklayan tezleri, Ahmet Mithat Efendi'nin "terakkî"ye ilişkin görüşlerini, aynı kişinin John W. Draper'den yaptığı *Nizâ ilmu dîn (History of the Conflict Between Religion and Science)* çevirisini, ya da materyalizme karşı *Ben Kimim?* başlığını taşıyan reddiyesini ve Ahmet Mithat Efendi'nin müslümanların dinini değiştirmeye yönelik misyoner girişimlerinden yakınan ve bu türden yayınlar sonucu ortaya çıkan polemikleri ele alan *Müdafaa*'sını okumuş olması mümkündür.[19] Hayatıyla ilgili kaynaklarda din ilimleri yanında müspet ilimleri anlamada gösterdiği başarısı sebebiyle Said Nursî'ye "zamanın eşi bulunmaz kişisi" anlamında "Bediüzzaman" lakabının verildiği kaydedilmektedir.[20]

Bitlis, Van ve Siirt'te din ilimlerinin yanında müspet bilimlerin de okutulduğu bir üniversite kurulmasını sağlamak amacıyla[21] 1907 yılında İstanbul'a gidip II. Abdülhamid'e bir arz ile müracaat eden ve padişah ile görüşen Said Nursî, bu teşebbüsünde başarılı olamamıştır.[22] Müteakip yıllarda İslâm birliği, maddî ilerleme, hürriyet ve meşrûtiyet gibi konularda çeşitli gazete ve dergilerde makaleler yazmış[23], Meşrûtiyetin ilan edilişinin üçüncü günü İstanbul Beyazıt Meydanı'nda İslâm âleminin geri kalışının sebepleri ve bunların çözümlerini içeren bir konuşma yapmış, aynı konuşmayı Selânik Hürriyet Meydanı'nda tekrar etmiştir. Onun bu konuşması 1910 yılında neşrettiği *Nutuk* isimli kitabında yer almaktadır.[24]

---

19 Şerif Mardin, a.g.e., s. 124-125.

20 bk. *Tarihçe*, s. 45; Abdurrahman Nursî, a.g.e., s. 23; Abdülkadir Badıllı, a.g.e., I, 116; Eşref Edip, s. 78; Necmeddin Şahiner, a.g.e., s. 77-78; Cemal Kutay, a.g.e., s. 136; Şerif Mardin, a.g.e., s. 126.

21 *Münazarat*, s. 143.

22 *Divân-ı Harb-i Örfî*, s. 5, 25; *Tarihçe*, s. 48; Abdurrahman Nursî, a.g.e., s. 26; Abdülkadir Badıllı, a.g.e., I, 135; *Şuâlar*, s. 417; Eşref Edip, a.g.e., s. 33; Necmeddin Şahiner, a.g.e., s. 88.

23 *Divân-ı Harb-i Örfî*, s. 12-13; *Tarihçe*, s. 50; Necmeddin Şahiner, a.g.e., s. 117; Said Nursî'nin neşredilen makaleleri konusunda detaylı bilgi için bk. Abdülkadir Badıllı, a.g.e., I, 234-235; Said Nursî'nin Volkan gazetesinde, İslâm birliği, meşrûtiyet, İslâm dünyasının geri kalış neden ve çözümleri, eğitim, Osmanlılık, hilâfet, medrese, mektep ve tekyelerin ıslâhı gibi konularda yayınlanan onbeş makalesi konusunda detaylı bilgi için bk. Osman Resulan, *Bediüzzaman'ın Volkan Yazıları*, s. 33-78; Said Nursî'nin bu makalelerinin bir kısmı *Divân-ı Harb-i Örfî* (s.47-54) ve *Hutbe-i Şâmiyye* (s.71-96) isimli kitabında kısmen değiştirilerek verilmiştir.

24 Necmeddin Şahiner, a.g.e., s. 107; Vehbi Vakkasoğlu, *Manevî Dünyamızda İz Bırakanlar*, s. 68.

1909 yılında meydana gelen 31 Mart Olayı'nda tutuklanan ve sıkı yönetim mahkemesi tarafından yargılanan Said Nursî, yaptığı müdafaa sonucu beraat etmiş ve onun bu müdafaanâmesi daha sonra *Divân-ı Harb-i Örfî* adıyla neşredilmiştir.[25]

1910 yılında İstanbul'dan ayrılmış, Van ve Diyarbakır'a uğrayarak Şam'a gitmiş (1911), bu şehrin ulemâsının ısrarı üzerine Emeviyye Camii'nde İslâm dünyasının geri kalmasının nedenleri ve çözümlerini konu edinen bir hutbe îrad etmiş, söz konusu hutbe de daha sonra *Hutbe-i Şâmiyye* adıyla neşredilmiştir.[26]

Şam'dan İstanbul'a gelen ve Sultan Reşad'ın Rumeli seyahati heyetine dahil edilen (1911) Said Nursî, Kosova'da kurulması planlanan üniversiteye ayrılan ödeneğin (ondokuz bin altın), Doğu vilayetlerinde kurulmasını istediği üniversiteye aktarılması konusunda padişahı ikna edememiş, ancak Balkan Savaşı'nın başlaması ve Kosova'nın işgal edilmesi sebebiyle söz konusu ödeneğin Van'da kurulacak olan üniversiteye verilmesini sağlayarak bu üniversitenin temelini Van'da atmış, fakat Birinci Dünya Savaşı başlayınca bu teşebbüs yarım kalmıştır.[27]

Birinci Dünya Savaşı başladığında Van'da bulunan Said Nursî, çoğunluğu talebelerinden müteşekkil bir gönüllü milis alayı oluşturarak Ruslarla yapılan savaşa katılmış, bu esnada Fâtiha ile Bakara sûresinin ilk otuz üç âyetinin tefsirini yaptığı *İşârâtü'l-i'câz* isimli eserini Arapça olarak kaleme almış[28], bu savaşta esir düşerek (1916)[29] Sibirya'da iki buçuk yıl süren bir esâret hayatı yaşamıştır[30].

Rusya'da komünist ihtilâlinin doğurduğu karışıklıklardan yararlanarak Sibirya'daki esir kampından kaçmış, Berlin ve Varşova yoluyla İstanbul'a dönmüş (1918)[31], vatan savunmasına yaptığı katkılar sebebiyle harp madalyası, gazilik ünvanı ve maaş ile ödüllendirilmiş[32], içinde İzmirli İsmail Hakkı, Elmalılı Hamdi Yazır, Mustafa Sabri, Mehmet Âkif ve

---

25 *Tarihçe*, s. 58-72; Abdülkadir Badıllı, a.g.e., I, 250-260; Eşref Edip, a.g.e., s. 34-35; Necmeddin Şahiner, a.g.e., s. 139-141. Said Nursî Sıkı Yönetim Mahkemesi'ne veriliş nedeninin, siyasetin dine hizmet etmesi ve hürriyetin din adına kabul edilmesi gerektiği konusundaki görüşleri olduğunu söyler. bk. *Hutbe-i Şâmiyye*, s. 65.

26 Abdurrahman Nursî, a.g.e., s. 27; Abdülkadir Badıllı, a.g.e., I, 271-297; Eşref Edip, a.g.e., s. 35-36; Necmeddin Şahiner, a.g.e., s. 148-149. Hutbenin Türkçe tercümesi için bk. *Hutbe-i Şâmiyye*, s. 15-55; *Tarihçe*, s. 82-95.

27 *Tarihçe*, s. 81, 95; Abdurrahman Nursî, a.g.e., 27; *Şuâlar*, 418, 478; Eşref Edip, a.g.e., s. 36; Abdülkadir Badıllı, a.g.e., I, 297, 299; Necmeddin Şahiner, a.g.e., s. 157.

28 *Tarihçe*, s. 98; Eşref Edip, a.g.e., s. 36-37; Necmeddin Şahiner, a.g.e., s. 168; Abdülkadir Badıllı, a.g.e., I, 303, 314.

29 *Şuâlar*, s. 418; *Tarihçe*, s. 101-103; Eşref Edip, a.g.e., s. 40; Necmeddin Şahiner, a.g.e., s. 178.

30 *Sözler*, s. 319; *Tarihçe*, s. 104; Eşref Edip, a.g.e., s. 42.

31 *Tarihçe*, s. 104; Abdurrahman Nursî, a.g.e., s. 27; *Şuâlar*, s. 418; Eşref Edip, a.g.e., s. 42.

32 Sadık Albayrak, *Son Devrin İslâm Akademisi Dârü'l-Hikmeti'l İslâmiyye Teşkilâtı*, s. 186.

Sadettin Paşa gibi şahsiyetlerin bulunduğu Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye[33] (İslâm Akademisi) üyeliğine getirilmiştir[34]. Bu üyeliği dört yıl kadar süren ve Şeyhülislâm Musâ Kâzım Efendi'nin Sultan Vahdeddin'e teklifi ile kendisine "mahreç"[35] rütbesi verilen[36] Said Nursî, alkollü içkilerle mücadele etmek amacıyla kurulan Hilâl-i Ahdar Cemiyeti'nin (Yeşilay) kurucuları arasında da yer almıştır (1920)[37].

İstanbul'un işgal edilmesiyle (1920) "*Hutuvât-ı Sitte*" adıyla bir bildiri yayınlamış, Anadolu'daki Kuvâ-i Milliye hareketinin bir "isyan" olduğu konusunda işgalcilerin baskısıyla verilen Şeyhülislâm fetvâsının geçersizliğine dair fetva vermiş[38] ve bu konudaki çabaları sebebiyle Mustafa Kemal'in dikkatini çekerek Ankara'ya davet edilmiştir[39]. Ankara'da bulunduğu esnada Doğu vilayetlerinde kurmayı düşündüğü üniversitenin hayata geçirilmesini sağlamak amacıyla 166 mebusun desteğini alarak bir kanun teklifinin Meslis'e verilmesine muvaffak olduysa da bu teşebbüsünden de netice alamamış[40], kendisine teklif edilen doğu bölgesi genel vaizliği, milletvekilliği ve Diyânet âzalığını kabul etmeyerek Van'a dönmüştür (1923)[41].

Van'da bulunduğu yıllarda meydana gelen ve kaynaklarda kendisinin, onaylamadığı belirtilen "Şeyh Said İsyanı" (1925) sebebiyle, sırasıyla İstanbul, Burdur, Isparta ve oradan da Isparta'nın bir köyü olan Barla'ya götürülüp burada zorunlu ikâmete tabi tutulan[42] Said Nursî, Barla'da bulunduğu yıllar (1926-1934) esnasında *Sözler* adı altında başlayıp daha sonra *Nur Risâleleri* ismini verdiği eserlerinin telifine başlamış, bunlardan *Sözler, Mektûbât, Lem'alar* başlıklı eserlerinin büyük bir çoğunluğunu tamamlamış, çeşitli talebelerine yazdığı mektupları ise muhtelif kitaplarda toplamıştır.[43]

Barla'dan Isparta'ya getirilen (1934) ve daha sonra tutuklanarak Eskişehir Hapishanesi'ne gönderilen (1935) ve bir yıl sonra tahliye edilerek Kastamonu'da zorunlu ikâmete

---

33 1918 ile 1922 yılları arasında Şeyhülislâmlığa bağlı olarak faaliyet gösteren İslâm Akademisi hüviyetindeki bu ilmî kuruluş hakkında detaylı bilgi için bk. Sadık Albayrak, "Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye", *DİA*, VIII, 506-507.

34 *Şuâlar*, s. 418; *Lem'alar*, s. 236; *Mektûbât*, s. 330; *Tarihçe*, s. 108-109; Abdurrahman Nursî, a.g.e., s. 29; Eşref Edip, a.g.e., s. 42. Said Nursî'nin Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye'deki resmî görevi, bu teşkilâtın 1922 yılında kapanmasıyla son bulmuştur. bk. Necmeddin Şahiner, a.g.e., s. 199.

35 Mahreç, ilim adamı, asker ve kadılara verilen bir ünvandır. bk. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, 385.

36 Necmeddin Şahiner, a.g.e., s. 196-197.

37 Selahattin Kaptanağası, *Yeşilayın Tarihçesi*, s. 2-3; Abdülkadir Badıllı, a.g.e., I, 404; Necmeddin Şahiner, a.g.e., s. 224-226.

38 Eşref Edip, a.g.e., s. 43-44; Necmeddin Şahiner, a.g.e., s. 250-251.

39 Tarihçe, s. 124; Eşref Edip, a.g.e., s. 44-45; Necmeddin Şahiner, a.g.e., s. 252-255.

40 *Şuâlar*, s. 473; *Tarihçe*, s. 128; Eşref Edip, a.g.e., s. 46.

41 *Şuâlar*, s. 418; *Tarihçe*, s. 131; Eşref Edip, a.g.e., s. 47; Şahiner, a.g.e., s. 264-265.

42 *Tarihçe*, s. 135-136; Eşref Edip, a.g.e., s. 47-48; Şahiner, a.g.e., s. 269-279.

43 *Şuâlar*, s. 418; *Tarihçe*, s. 250; Necmeddin Şahiner, a.g.e., s. 302, 314.

tabi tutulan Said Nursî, orada kaldığı yedi yıl boyunca eserlerini yazmaya devam etmiştir.[44] 1943 yılında talebeleri de dahil olmak üzere yeniden tutuklanmış, önce yine Isparta'ya getirilmiş buradan da Denizli Hapishanesi'ne gönderilmiştir. Ankara'da bir bilirkişi heyetinin hazırladığı, eserlerinde suç unsuru bulunmadığı yönündeki rapora istinâden, yargılandığı Denizli Ağır Ceza Mahkemesi tarafından beraat kararı verilmiş (1944), hapishaneden çıkarılarak Afyon'un Emirdağ ilçesinde zorunlu ikâmete tabi tutulmuştur.[45] Bir süre sonra gözetim ve denetim altında bulundurulduğu bu ilçede bağlıları ile tekrar tutuklanmış (1948), Afyon Mahkemesi tarafından yirmi ay hapse mahkûm edilerek bir müddet yine hapis yatmış[46], daha sonra aynı mahkeme tarafından suçsuz bulunarak (1949) tekrar Emirdağ'a gönderilmiştir.[47]

Mutlâkiyet, Meşrûtiyet ve Cumhûriyet olmak üzere çeşitli değişimlerin meydana geldiği üç önemli dönemi yaşayan ve kendi hayatını "Eski, Yeni ve Üçüncü Said" olmak üzere üç devreye ayıran Said Nursî, *Nur Risâleleri* adını verdiği eserlerini "Yeni Said" dönemi olan 1926 ile 1949 yılları arasında tamamlamış ve daha önce telif ettiği kitaplarını da bu külliyâta dâhil etmiştir.[48] 1950'den sonra kısmî bir hürriyete kavuşan Said Nursî, Afyon Mahkemesinin, *Nur Risâleleri*'nin yayımlanmasını serbest bırakan kararından (1956) sonra, eserlerinin tamamını Latin harfleriyle neşretmiştir.[49]

Said Nursî, 23 Mart 1960 tarihinde Urfa'da vefat etmiştir.[50]

---

44 *Şuâlar*, s. 167; *Tarihçe*, s. 191, 249-250; Necmeddin Şahiner, a.g.e., s. 315, 326-328.

45 *Tarihçe*, s. 347-399; Necmeddin Şahiner, a.g.e., s. 337-355; Cemal Kutay, a.g.e., s. 133.

46 Said Nursî'nin hapishaneden yazdığı mektuplar konusunda bk. Necmeddin Şahiner, *Bediüzzaman Said Nursî'den Hapishane Mektupları*, s. 43-137.

47 bk. *Tarihçe*, s. 473-569; Necmeddin Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî*, s. 364-377; Avukat Bekir Berk, Said Nursî, eserleri ve bağlıları hakkında açılan dava, beraat kararları ve bilirkişi raporlarını bir kitapta toplamıştır. bk. *Türkiye'de Nurculuk Davası*; Bu konuda ayrıca bk. Eşref Edip, *Bediüzzaman Said Nur Tenkid-Tahlil, s.22-30.*

48 bk. *Tarihçe*, s. 537; *Şuâlar*, s. 418; Necmeddin Şahiner, a.g.e., s. 374; Cemal Kutay, a.g.e., s. 134-135.

49 Necmeddin Şahiner, a.g.e., s. 413-415.

50 Said Nursî'nin hayatı konusunda detaylı bilgi için bk. Necmeddin Şahiner, Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî, s. 43-467; Cemal Kutay, *Çağımızda Bir Asr-ı Saadet Müslümanı Bediüzzaman Said Nursî Kur'ân Ahlâkına dayalı Yaşama Düzeni*, s. 31-490; Ali Mermer, *Aspects of Religious Identity: The Nurcu Movement in Turkey Today*, s. 482-539; *Yeni Ansiklopedi*, I, 127-151, III, 1041-1059; Şükran Vâhide, *The Author of the Risâle-i Nûr Bediüzzaman Said Nursî*, s. 3-398; İhsan Kasım Sâlihî, *İslâm Önderlerinden Bediüzzaman Said Nursî ve Eserleri*, s. 1-105; Muhsin Abdülhamid, *Tefsir, Kelâm ve Fıkıh Açısından Bediüzzaman Said Nursî ve Risâle-i Nûr*, s. 29-50; a.mlf., *en-Nursî mütekellimü'l-asri'l-hadîs*, s. 6-61; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, II, 313-316; Abdulkadir Harmancı, *Said Nursî'nin Risâlelerinde Kelâm Felsefe Problemleri*, s.14-17; Mehmet Kileci, *Risâle-i Nûr'da Kur'ân Mucizesi*, s. 23-27; Orhan Muhammed Ali, *Said Nursî Racülü'l-kader*, s. 5-287; Ahmed Nûrî en-Na'îmî, *el-Hareketü'l-İslâmiyye el-hâdise fî Türkiye*, s. 49-57; İhsan Işık, *Bediüzzaman Said Nursî ve Nurculuk*, s. 11-65; Semîr Receb Muhammed, *el-Fikru'l-edebî ve'd-dînî 'ınde'd-dâ'ıyeti'l-İslâmî Bediüzzaman Said en-Nursî*, s. 31-76.

B. Eserleri

Büyük bir bölümünde İslâm'ın inanç esaslarının işlendiği, bunun yanısıra ibadetlerin gerekliliği, hikmetleri, ahlâk, sosyal ve siyâsî konuların da açıklandığı Said Nursî'nin eserlerini te'lif sırasına göre ele almak daha uygun görünmektedir.[51]

* *Kızıl îcâz*: Abdurrahman Ahdarî'nin[52] (ö.983/1575-76) Arapça manzûm olarak kaleme aldığı *es-Süllemü'l münevrak fî ilmi'l-mantık* adını taşıyan mantık kitabına Said Nursî'nin yine Arapça yazdığı hâşiyelerden oluşan bu eser, 1899 yılında telif edilmiş, 1921 yılında ise neşredilmiştir.

* *Ta'lîkât alâ burhâni'l-Gelenbevî fi'l-mantık*: Gelenbevî'nin[53] (1730-1790) *Bürhân*[54] isimli mantık kitabına Said Nursî'nin Arapça olarak yazdığı ta'lîk ve hâşiyelerden meydana gelen bu eser, Birinci Dünya Savaşı öncesi muhtemelen 1911 yılında kaleme alınmıştır.[55]

* *İki Mekteb-i Musîbetin Şehâdetnâmesi veya Divân-ı Harb-i Örfî*: Said Nursî'nin 1907 yılında İstanbul'a gelişinden sonra çeşitli gazetelerde yayımladığı makaleleri[56] sebebiyle yargılandığı Sıkı Yönetim Mahkemesi'nde (Divân-ı Harb-i Örfî) yaptığı savunmayı içeren bu eser 1911 yılında neşredilmiştir.

* *Münazarât*: Osmanlı Devleti'nin son döneminde meşrûtiyetin ilân edilmesiyle (1908) gündeme gelen meşrûtiyet ve hürriyet konularıyla, doğu bölgesinin problemlerini soru-cevap tarzında ele alan bu eser, Said Nursî'nin 1911 yılında Van'a dönüşünden sonra telif edilmiş olup 1913 yılında İstanbul'da neşredilmiştir.

* *Hutbe-i Şâmiyye*: Said Nursî'nin Şam'da bulunduğu esnada (1911) bu şehrin ulemâsının ısrarı üzerine Emeviyye Câmii'nde îrad ettiği, İslâm dünyasının geri kalış nedenlerini

---

51 Said Nursî'nin eserlerinin telif ve neşir tarihleri konusunda detaylı bilgi için bk. Abdülkadir Badıllı, a.g.e., I, 350-354, 460-464, II, 737-749; Ali Mermer, a.g.e., s. 120-144.

52 Hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Naci Bolay, "Ahdarî", *DİA*, I, 508.

53 Hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Şerafettin Gölcük- Metin Yurdagür, "Gelenbevî", *DİA*, XIII, 552-555.

54 Bu eser hakkında müstakil bir çalışma yapılmıştır. bk. Abdülkadir Bingöl, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları İstanbul 1993.

55 Said Nursî'nin eserlerinin tamamını Arapçaya tercüme eden İhsan Kâsım Sâlihî, *Kızıl îcâz* ile *Ta'lîkât alâ bürhâni'l-Gelenbevî fi'l-mantık* isimli kitapları tahkik edip müellifin "Gençlik Dönemi" eserlerinden olan *Muhâkemât, Sünûhât, Münazarât, Divân-ı Harb-i Örfî, Hutbe-i Şâmiyye, Hutuvât-ı Sitte* isimli eserlerinin Arapça tercümeleriyle beraber *Saykalü'l-İslâm* başlığını taşıyan kitapta (s.163-330) yayımlamıştır. Ayrıca Sözler Yayınevi, *Ta'lîkât alâ bürhâni'l-Gelenbevî fi'l-mantık* isimli eserin bir elyazma nüshasını müstakil olarak neşretmiştir.

56 Said Nursî'nin *Volkan Gazetesi*'nde, İslâm birliği, meşrûtiyet, İslâm dünyasının geri kalış neden ve çözümleri, eğitim, Osmanlılık, hilâfet, medrese, mektep ve tekyelerin ıslâhı gibi konularda onbeş makalesi yayımlanmıştır. bk. Osman Resulan, *Bediüzzaman'ın Volkan Yazıları*, s. 33-78; Said Nursî'nin bu makalelerinin bir kısmı *Divân-ı Harb-i Örfî* (s.47-54) ve *Hutbe-i Şâmiyye* (s.71-96) isimli kitabında kısmen değiştirilerek verilmiştir.

ve bunların çözümlerini konu edinen bir hutbeyi içeren eser, iki defa Şam'da üçüncü defa İstanbul'da neşredilmiştir (1922).

* *Muhakemât*: Kısa bir tefsir mukaddimesinin yanısıra kelâm ilminin üç temel konusu olan ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret bahislerine genel bir bakış yapılan ve ağır bir ifade ve üslûba sahip olan bu eser 1911 yılında neşredilmiştir.

* *İşârâtü'l-i'câz fî mezânni'l-îcâz*: Said Nursî'nin Birinci Dünya Savaşı'nda gönüllü milis kuvvetleri oluşturup Ruslarla yaptığı mücadele esnasında Arapça olarak kaleme aldığı (1914-1916) ve Fâtiha ile Bakara sûresinin ilk otuz üç âyetinin tefsirini yaptığı bu eserde, Kur'ân'ın i'câz yönlerinin yanısıra ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret konuları muhtasar olarak işlenmektedir. Bu yönüyle daha sonra kaleme alınan *Nur Risâleleri*'nin genel anlamda bir özetini oluşturan kitap, Enver Paşa'nın maddî desteği ile Arapça olarak bastırılmış (1918) ve kendisi hayatta iken kardeşi Abdülmecid Nursî (Ünlükul) tarafından Türkçe'ye çevrilerek neşredilmiştir.

* *Nokta*: İman esaslarının, ayrıntıya girilmeden genel anlamda açıklandığı bu risâle 1919 yılında yazılıp neşredilmiştir

* *Hakikat Çekirdekleri-1*: Kardeşinin oğlu Abdurrahman Nursî tarafından Said Nursî'nin eserlerinden seçilmiş özlü sözlerden oluşan bu risâle 1920 yılında basılmıştır.

* *Sünûhât*: İslâm dünyasının geri kalışının neden ve çözümlerinin ele alındığı, doğu ve batı toplumlarının karşılaştırıldığı bu eser 1920 yılında telif edilerek neşredilmiştir.

* *Hakikat Çekirdekleri-2*: Abdurrahman Nursî tarafından Said Nursî'nin eserlerinden derlenmiş özlü sözlerden oluşan bu risâle 1921 yılında hazırlanarak neşredilmiştir.

* *Lemaât*: İnanç esaslarının özet olarak işlendiği bir risâle olup, 1921 yılında yazılıp basılmıştır.

* *Şuaât*: Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatının konu alındığı bu risâle 1921 yılında telif edilip neşredilmiştir.

* *Rumuz*: Kur'ân'ın i'câz yönlerinin işlendiği bu risâle 1921 yılında yazılmış ve basılmıştır.

* *Tulûât*: Sosyal hayatla ilgili bazı konuların ele alındığı bu risâle 1921 yılında yazılarak neşredilmiştir.

* *Katre, Zeylü'l-katre, Habbe, Zeylü'l-habbe, Zerre, Şemme, Zeyl, Zehre, Zehre'nin Zeyli, Hubâb, Zeylü'l-hubâb*: Allah'ın varlığı ve birliği ile ahlâk konularını içeren söz konusu risâleler Arapça olarak 1922-1923 yıllarında yazılarak ayrı ayrı neşredilmiş ve daha sonra müellifin kendi hayatında kardeşi Abdülmecid Nursî tarafından Türkçe'ye çevrilerek *Mesnevî-i Nûriye* isimli eserine dahil edilmiştir.

* *Mesnevî-i Nûriye*: Lem'alar, Reşhalar, Lâsiyyemalar[57], Katre, Hubâb, Habbe, Zühre, Zerre, Şemme, Onuncu Risâle, Ondördüncü Reşha, Şûle ve Nokta isimli bölümlerden oluşan, inanç esaslarının tamamının izahını özet olarak içermekle beraber belirli bir tertibe sahip bulunmayan ve genel anlamda *Nur Risâleleri*'nin bir özeti kabul edilebilecek olan bu eser 1923 yılında neşredilmiştir.

* *Sözler*: Ulûhiyet nübüvvet ve âhiret konularının detaylı olarak işlendiği, genel anlamda ibadetlerin gerekliliği ve hikmetleri üzerinde durulduğu bu eser, otuz üç adet konu başlığı olarak kullanılmış "söz"den (risâle) ibaret olup, Said Nursî'nin Isparta'nın Barla köyünde zorunlu ikâmete tabi tutulduğu esnada 1926 ile 1933 tarihleri arasında telif edilmiştir. *Nur Risâleleri*'nin temel eserlerinden biri olan bu kitap, risâle sayı sırasına riayet edilmeksizin karışık olarak yazılmıştır Meselâ ondördüncü söz 1933'te, ondokuzuncu sözden yirmiikinci söze kadar olan bölüm 1926'da kaleme alınmış olup, daha sonra risâle sayı sırasına göre düzenlenerek neşredilmiştir.

* *Mektûbât:* Büyük bir bölümünü Said Nursî'ye sorulan çeşitli dinî sorulara verilen cevaplar ile Hz. Peygamber'in mu'cizelerinin oluşturduğu ve sayı sırası gözetilmeksizin yazılmış bulunan ve otuz üç adet "mektub"u içeren bu eser, Barla'da 1929 ile 1934 yılları arasında telif edilmiştir. Söz konusu mektuplar içinde on döndüncü ve yirmi beşinci mektubun telif edilmediği kaydedilirken, otuzuncu mektubun, 1914 ile 1916 yılları arasında yazılmış olan *İşârâtü'l-i'câz* isimli eseri, otuz birinci mektubun, 1932 ile 1936 yılları arasında yazılan ve otuz üç lem'adan oluşan *Lem'alar* adlı kitabı, otuz ikinci mektubun da, ayrı olarak basılıp daha sonra *Sözler*'in sonuna ilave edilen *Lemaât* risâlesi, otuz üçüncü mektubun ise *Sözler*'in otuz üçüncü sözü olduğu belirtilmekte ve böylece mektup sayısı otuz üçe tamamlanmaktadır.

* *Lem'alar*: Allah'ın varlığı, birliği, isim ve sıfatları, sünnete uymanın önemi, rızık, şer problemi, kıyâmet alâmetleri ve ahlâk gibi çeşitli konuların yer aldığı ve sayı sırasına göre yazılmamış otuz üç adet "lem'a"dan oluşan bu eser, 1932 ile 1936 yılları arasında telif edilmiştir. Söz konusu lem'alar içinde beşinci ve altıncı lem'anın telif edilmediği belirtilirken, otuz birinci lem'anın, daha sonra yazılan *Şuâlar* isimli kitabı, otuz ikinci lem'anın da, 1921 yılında yazılıp neşredilen ve aynı zamanda *Mektûbât*'ın otuz ikinci mektubu kabul edilen *Lemaât* risâlesi, otuzuncu lem'anın ise, 1921 ile 1923 yılları arasında yazılan *Mesnevî-i Nûriye* isimli eseri olduğu kaydedilmekte ve yine Lem'a sayısı otuz üçe tamamlanmaktadır.

[57] Lem'alar, Reşhalar ve Lâsiyyemalar isimli bölümler Said Nursî'nin Barla'da bulunduğu yıllarda (1926-1934) yazılmış olup daha sonra *Mesnevî-i Nûriye*'ye dahil edilerek neşredilmiştir.

* *Şuâlar*: Allah'ın varlığı, birliği, iman ve küfür, şirk, âhiret inancının kişi ve toplum üzerindeki etkileri, kıyamet alâmetleri, bazı mektup ve mahkeme müdafaaları, cefr ve ebced uygulamaları gibi çeşitli konuları içeren ve konu başlığı olarak onbeş "şua"dan oluşan bu eser 1936 ile 1949 yılları arasında telif edilmiştir.

* *Asâ-yı Mûsa*: Allah ve âhiret inancı, ibadetin önemi ve bazı nasihatların yer aldığı bu eser müstakil olarak telif edilmemiş olup müellifin kendisi tarafından diğer eserlerinden derleme yoluyla oluşturulmuştur.

* *İman ve Küfür Muvazeneleri*: Said Nursî'nin, kendi kitaplarında yer alan iman ve küfür konularıyla ilgili bazı bölümlerden derlediği bir eserdir.

* *Sikke-i Tasdîk-i Gaybî*: *Şuâlar*'ın birinci ve sekizinci şuâı ile *Lem'alar*'ın sekizinci lem'ası ve bazı mektupları bir araya getirerek oluşturduğu bu eserde müellif cefr ve ebced ile ilgili pek çok uygulamaya yer vermektedir.

* *Barla Lâhikası*: Barla'da zorunlu ikamete tabi tutulduğu 1926'dan Eskişehir Hapishanesi'ne gönderildiği 1935 yılına kadar bağlılarının Said Nursî'ye yazdığı mektuplar ile bunlara yazılan bazı cevaplardan oluşmaktadır.

* *Kastamonu Lâhikası*: Eskişehir Hapishanesi'ne gönderilmesi ile (1935) Denizli Hapishanesi'nden çıkışı arasında (1944) Said Nursî ve bağlılarının birbirlerine gönderdiği mektuplardan meydana gelmektedir.

* *Emirdağ Lâhikası*: İki ayrı bölümden meydana gelen bu eserin ilk bölümünde Said Nursî'nin Denizli hapsinden tahliye oluşundan (1944) Afyon Mahkemesi'ne kadar geçen süre içinde bağlılarının Said Nursî'ye sorduğu bazı sorular ve bunlara yazılan cevaplar yer almakta, diğer bölümde ise 1948-1953 yılları arası müellifin talebelerine yazdığı bir kısım mektup ile çeşitli mahkemelerde yapılan bazı savunmalar bulunmaktadır.

* *Tarihçe-i Hayatı*: Talebeleri tarafından 1958 yılında yazılan ve kendisinin onayından geçen bu eserde müellifin hayatının yanısıra diğer eserlerinden seçilen bazı alıntılar ile mahkemelerde yaptığı çeşitli savunmalar ve bazı mektuplar yer almaktadır.

Çoğunluğunu Said Nursî'nin eserlerinin bazı bölümlerinin ayrı basımının oluşturduğu kitapçıklar ise şunlardır:

Nûr'un İlk Kapısı, Lâtif Nükteler, Nur Âleminin Bir Anahtarı, Yirmiüçüncü Söz, Otuzüç Pencere, Âyetü'l-Kübrâ, Tabiat Risâlesi, İman Hakikatleri, Gençlik Rehberi, Hanımlar Rehberi, İhtiyarlar Risâlesi, Meyve Risâlesi, Haşir Risâlesi, Küçük Sözler, Miftâhu'l-iman, Uhuvvet Risâlesi, İhlâs Risâlesi, Sünnet-i Seniyye Risâlesi, Zühretü'n-Nûr, Hastalar Risâlesi, Hizmet Rehberi, Ramazan İktisat Şükür Risâleleri, Hakikat Nurları, el-Huccetü'z-zehrâ, Beyânât ve Tenvirler, Münâcât.

Said Nursî, Türkçe ve Arapça dillerini kullanarak telif ettiği "Gençlik Dönemi" eserlerini 1926 yılından önce yayımlamış, bu tarihten sonra Osmanlıca harflerini kullanarak kaleme aldığı kitaplarını ise yayımlama imkânı elde edememesi sebebiyle bunların istinsah edilerek yaygınlaşmasını teşvik etmiş, ancak Afyon Mahkemesi'nin, "*Nur Risâleleri*"nin yayımlanmasını serbest bırakan kararından sonra (1956) bütün eserlerini söz konusu külliyata dahil ederek Lâtin harfleriyle neşretmiştir.

Said Nursî'nin eserlerinin tamamı Arapça'ya çevrilerek İstanbul, Irak ve Kâhire'de neşredilmiş yine kitaplarının çoğunluğu İngilizce'ye, bazı risâleleri ise Almanca, Fransızca, Bulgarca, Rumence, Flemenkçe, Rusça, Urduca, Farsça, Özbekçe, Kazakça, Kırgızca, Kürtçe ve bazı Uzak Doğu dilleri olmak üzere bir çok ayrı dile çevrilerek neşredilmiştir.

Eserlerinde kelâm ilminin bütün konularını işlemekle beraber sistematik bir metot takip etmeyen ve ağırlıklı olarak, genel anlamda bütün inançları, dar çerçevede ise İslâm'ın temel esaslarını tahrip etmeye yönelen materyalizm ve pozitivizm gibi inkârcı felsefî akımlara karşı geniş halk kitlelerinin inançlarını korumayı ve onları inanç, ibadet ve ahlâk konularında "irşâd" etmeyi hedef alan Said Nursî'nin, yoğun olarak *Nur Risâleleri*'ni telif etmeye başladığı tarih olan 1926 yılına kadar yazdığı "gençlik dönemi" (Eski Said) eserlerine oranla, daha sonra kaleme aldığı "olgunluk dönemi" (Yeni Said) eserlerinin ifade ve üslûp açısından daha anlaşılır bir seviyeye geldiği, ancak, örnekleme, hikâye, diyalog ve farklı anlamalara imkân veren mecazlı anlatım gibi sıradan insanların da anlamasını kolaylaştırıcı metotlara başvurmakla beraber, günümüz Türkçe'sine göre ağır bir Osmanlıca Türkçesi'ni kullanarak kendine has bir ifade tarzını devam ettirdiği görülmektedir. İkinci bir dil (Türkçe) ile yazmaya başladığı ilk makalelerinde maksadını tam olarak ifade edemediğinden yakınan[58] Said Nursî'nin, *Muhakemât*, *İşârâtü'l-i'câz* ve *Mesnevî-i Nûriye* isimli ilk eserlerinde kelâm ilminin de üç temel konusu olan ulûhiyet, nübüvvet ve âhiret bahislerini özet olarak ele alması ve daha sonra yazdığı eserlerinde ise buradaki görüşlerini detaylandırması, İslâm bilginlerinin, önce bir eseri ayrıntılı olarak kaleme alıp daha sonra özetleme yoluna giden geleneksel tavrına uygun düşmediği dikkat çekmektedir.

Sistematik bir nitelikten mahrum şekilde telif edilmeleri sebebiyle müellifinin her hangi bir konu hakkındaki görüşünü tam olarak tesbit edebilmek için, araştırıcıya onun bütün eserlerini taramak zorunda bırakan bu eserlerde dikkat çeken bir diğer husus, bazen bölümlerin tamamının bazen de her hangi bir konuyla ilgili açıklamaların çeşitli risâlelerde tekrar edilmesidir. Bu tekrarların hesaba katılmaması halinde *Nur Risâleleri*'nin çok geniş bir hacme sahip olduğu söylenemez. Öte yandan müellif, bir konuyu işlerken ya bu konu-

---

[58] bk. Osman Resulan, *Bediüzzaman'ın Volkan Yazıları*, s. 46.

nun daha ayrıntılı olarak ele alındığı diğer bölümlerin adını zikretmekte veya söz konusu bölümleri özetleyivermektedir.

Said Nursî'nin hayatı, görüşleri ve "nurculuk" olarak adlandırılan akımla ilgili olarak yurt içinde ve dışında lisans, yüksek lisans, doktora ve müstakil çalışmalar olmak üzere çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Bunlardan önemli olanları şu şekilde sıralamak mümkündür: Neda Armaner, *İslâm Dininden Ayrılan Cereyanlar: Nurculuk* (Ankara 1964); Faruk Güventürk, *Din Işığı Altında Nurculuğun İçyüzü* (İstanbul 1964); Yaşar Kutluay, "Mezhepler Tarihi Yönünden Said Nursî ve Nurculuk" (*İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, III, sy.,3-4, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları 1966); İbrahim Agah Çubukçu, *Mezhepler, Ahlâk ve İslâm Felsefesi İle İlgili Makaleler* (Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları 1967); Seyfi Güzeldere, *Gerçek Bediüzzaman ve Doktrinleri* (İstanbul 1966); Ali Gözütok, *Müslümanlık ve Nurculuk* (Ankara 1971); Spuler Ursula, *Nurculuk* (Bonn 1973); Nevzat Battal, *Risâle-i Nûr Külliyatında Muhâkemât-ı Bediüzzaman Said Nursî* (lisans tezi, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi 1974); Anna Masala, *Bediüzzaman Said-i Nursî* (Roma Üniversita Facolta di Lettere e Fibsofia Lingua e Letteratura Turca 1978); Hamid Algar, "Said Nursî and the Risala-i Nur" (*Islamic Perspectives*, London 1979); Mustafa Erdem, *Bediüzzaman Said Nursî'nin Kelâmî Görüşleri* (lisans tezi, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi 1979); Safa Mürsel, *Bediüzzaman Said Nursî ve Devlet Felsefesi* (İstanbul 1980); Cemal Kutay, *Çağımızda Bir Asr-ı Saadet Müslümanı Bediüzzaman Said Nursî Kur'ân Ahlâkına Dayalı Yaşama Düzeni*, (İstanbul 1980); Abdi Çiftçi, *Bediüzzaman Said Nursî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Yönü* (lisans tezi, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi 1980); Semîr Receb Muhammed, *el-Fikri'l-edebî ve'd-dînî 'ınde'ş-Şeyh Saîd en-Nursî* (doktora tezi, Aynüşşems Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Kahire 1984); Ali Mermer, *Aspects of Religious Identity: The Nurcu Movement in Turkey Today* (doktora tezi, University of Durham School of Oriental Studies, Durham 1985); Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey The Case of Bediüzzaman Said Nursî* (State University of New York Press 1989, trc. Metin Çulhaoğlu, *Bediüzzaman Said Nursî Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, İstanbul 1995); Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslâmî Oluşumlar* (s. 77-127, İstanbul 1990); Necmeddin Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî* (İstanbul 1991); Abdülkadir Harmancı, *Klasik Kelâm Problemleri Açısından Nur Risâleleri* (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1994); M. Refii Kileci, *Said Nursî'nin Eserlerinde İ'câzü'l-Kur'ân* (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1995); Muhsin Abdülhamid, *en-Nursî mütekellimü'l-asri'l-hadîs* (Kahire 1995); Nurullah Abalı, *Said*

Nursî'de Müslüman Hıristiyan Diyaloğunun Sosyolojik İncelemesi (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1995); Alaaddin Gürbüz, *Bediüzzaman Said Nursî'nin Sünnet Anlayışı* (lisans tezi, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi 1995); Gıyasettin Koçoğlu, *Said Nursî ve Nurculuk* (lisans tezi, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi 1996); Cahit Aksoy, *Said Nursî'nin Kur'ân Anlayışı ve Tefsir Yöntemi* (lisans tezi, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi 1996); Ahmet Aytaç, *Said Nursî'nin Peygamberlik Anlayışı* (yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi 1996); Niyazi Beki, *Yirminci Asır Türkiye'sinde Tefsirde İşaratü'l-İ'caz Örneği* (doktora tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1997); İbrahim Demirkan, *Bediüzzaman Said Nursî ve Risâle-i Nûr Külliyatı* (lisans tezi, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi 1997); Yüksel Uçar, *Bediüzzaman Said Nursî'nin İbadet Anlayışı* (lisans tezi, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi 1997); Asım Erol, *Kur'ân Işığında Said Nursî'nin İnsan Anlayışı* (lisans tezi, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi 1997); Murat Mısırlı, *Bediüzzaman Said Nursî'nin Sosyal Hayata Bakışı* (lisans tezi, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi 1997); Habibe Nurşen Gültekin, *Bediüzzaman Said Nursî'nin Eseri İşârâtü'l-i'câz'ın Tahlîli* (lisans tezi, Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi 1997); M. Akif Beki, *Türkiye'de Nurculuk* (Yeni Yüzyıl Kitaplığı, Türkiye'nin Sorunları Dizisi-9., ts.).

C. İlmî Şahsiyeti

Tekrarlarıyla birlikte yaklaşık 130 risâleden oluşan ve hacim olarak 6000 sayfayı bulan "*Nur Risâleleri*"ni telif eden Said Nursî bir İslâm bilgini vasfını taşımaktadır. Ancak onun ilmî ağırlığı, İslâm dünyasının pek çok alanda geri kaldığı, Batı'nın pozitivizm ve materyalizm gibi inkârcı felsefî akımların da yardımıyla müslüman ülkeler üzerinde her bakımdan etkili olduğu bir dönemde, yaptığı ve daha çok Kur'ân yorumculuğunda yoğunlaşan çalışmalarda kendini göstermektedir. Genellikle Kur'ân'ın iman esaslarıyla ilgili bir kısım âyetlerini günün inanç problemlerine ışık tutacak tarzda ele alan müellif, daha çok çağdaş bir Kur'ân yorumcusu olarak değerlendirilmekte, kelâm ilminin temel konularıyla ilgili eserler vermesi açısından da bir kelâm âlimi olarak anılmaktadır.[59]

Tefsir: Said Nursî, ilk eserlerinden biri olan *İşârâtü'l-i'câz*'da Fâtiha ile Bakara sûresinin ilk otuz üç âyetinin tefsirini yapmıştır. Onun Birinci Dünya Savaşı sırasında kaleme aldığı bu tefsir çalışmasını daha sonra devam ettirmediği görülmektedir. Ancak müellifin bilâhere telif ettiği ve *Nur Risâleleri*'nin temelini oluşturan *Sözler, Mektûbât, Lem'alar* ve

[59] bk. Muhsin Abdülhamid, *Tefsir, Kelâm ve Fıkıh Açısından Bediüzzaman Said Nursî ve Risâle-i Nûr*, s. 80-83.

Şuâlar gibi eserlerini de bir tür tefsir şeklinde değerlendirmek mümkündür[60] Zira müellif, bu eserlerde, çok sistematik olmamakla beraber, İslâm'ın temel inanç esaslarıyla ilgili bazı âyetleri yorumlamaya çalışmıştır.[61]

Ulûhiyet, nübüvvet ve âhiret olmak üzere klasik kelâm ilminin temel konularına yer yer bu ilmin terminolojisini kullanarak genel bir bakış yapan ve bu yönüyle daha sonra telif ettiği *Nur Risâleleri*'nin bir çeşit özeti durumunda olan *İşârâtü'l-i'câz* isimli eserinde Said Nursî, Kur'ân'ın nazmındaki i'câzını açıklamaya da büyük önem vermiştir.[62] Onun yaptığı bazı atıflardan[63], Câhiz (ö.250/864), Zemahşerî, Sekkâkî, Abdülkâhir el-Cürcânî ve Fahreddin er-Râzî gibi müfessir ve bilginlerden faydalandığı anlaşılmaktadır. Müellifin, özellikle Abdülkâhir el-Cürcânî'nin nazım konusundaki görüşlerini benimsediği, hatta ona olan hayranlığını açıkça dile getirdiği görülmektedir.[64]

Said Nursî, ilk eserlerinden olan *Muhâkemât* (1911) adlı kitabının başında, kısa bir tefsir mukaddimesine yer vermekte[65] ve o günün şartlarını dikkate alarak kamuoyunun yeni bir tefsirin yazılmasını beklediğini söylemekte ve bu yeni tefsirin nasıl hazırlanacağı konusunda önemli görüşler serdetmektedir. Zamanın en iyi müfessir olduğunu belirten müellife göre böyle bir tefsir, bir kişi tarafından değil, değişik ilimlerin uzmanlarından oluşan bir ilmî heyet tarafından hazırlanmalıdır.[66]

Aynı konuya *İşârâtü'-l i'câz*'ın başında da değinen Said Nursî, günümüzde yapılacak olan bir tefsire ışık tutabilecek güncellikte görüşler ileri sürmektedir. Ona göre Kur'ân, bütün zamanlara hitap eden ve bilinmesi ihtisas gerektiren bir çok ilmin bazı konularını da içeren ilâhî bir kitaptır. Bu sebeple zaman, mekân ve ihtisas açısından anlayış seviyesi kısıtlı olan bir tek kişinin, yapacağı tefsir gerçek anlamda bir Kur'ân tefsiri sayılamaz. Çünkü Kur'ân'a muhatap olan bütün insanların ruh hallerini ve ihtisas gerektiren çeşitli ilimleri sadece bir kişinin bilebileceğini düşünmek, ayrıca bu kişinin mezhep taassubundan uzak

---

60 Said Nursî iki tür tefsirden bahseder. İlki bilinen tefsir çeşidi olup burada başından sonuna kadar Kur'ân'ın kelime ve cümleleri detaylı olarak izah edilir. Diğerinde ise Kur'ân'ın bütün âyetleri değil, belirli konulardaki âyetlerin tefsiri yapılır. Müellif, birinci tür tefsirlerde inanç konularının izahının yetersiz kaldığını *Nur Risâleleri*'nin ise inançla ilgili âyetleri esas alıp bunları yorumlayan bir tefsir olduğunu söylemektedir. bk. *Şuâlar*, s. 435.

61 bk. Muhammed Mahmud el-Hicâzî, *el-Vahdetü'l-mevdûiyyetü fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 402-403.

62 bk. *İşârât*, s. 8.

63 bk. *İşârât*, s. 137-140, 150-151; *Sözler*, s. 416.

64 bk. Muhsin Abdülhamid, a.g.e., s. 109-117; Said Nursî'nin tefsir metodu ve Kur'ân'ın i'câzı konusundaki görüşleri hakkında müstakil doktora çalışmaları da yapılmıştır. bk. M. Refii Kileci, *Said Nursî'nin Eserlerinde İ'câzü'l-Kur'ân*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) İstanbul 1995; Niyazi Beki, *Yirminci Asır Türkiye'sinde Tefsirde İşârâtü'l-İ'câz Örneği*, (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) Sakarya 1997.

65 *Muhâkemât*, s. 10-102.

66 *Muhâkemât*, s. 19-20.

kalarak tarafsız davranacağını zannetmek doğru değildir. Bir kişinin, üzerinde görüş birliği bulunmayan konulara ilişkin şahsî görüşleri sadece kendisine mahsus olduğundan, bir başkasını bağlamaz. Dolayısıyla bir heyet tarafından hazırlanacak olan tefsire daha önce yazılmış olan çeşitli tefsirleri tarayarak başlanmalı, buralardaki isabetli yorumlar benimsenmeli, âyetlerin yeni yorumlarında çeşitli ilimlerden faydalanılmalı ve bütün bunlar fikir hürriyeti ortamında müzakere edilerek yapılmalıdır. Bu şekilde hazırlanacak olan bir tefsirin, büyük bir ilgi ve güvene mazhar olacağını söyleyen Said Nursî, halkın böyle bir tefsir beklentisi içinde bulunduğu bir dönemde, Birinci Dünya Savaşı'nın patlak verdiğini, kendisinin de gönüllü milis alayı oluşturarak doğu cephesinde katıldığı bu savaş esnasında *İşârâtü'l-i'câz* isimli tefsirini kaleme aldığını ve bunu gerçek bir tefsir niyetiyle değil, ulemânın beğenisini kazanması durumunda daha sonra yapılacak bir tefsire örnek olması amacıyla telif ettiğini söylemektedir.[67]

Hadis ilmiyle ilgili herhangi bir eseri bulunmayan Said Nursî'nin, kitaplarında Hz. Peygamber'in hissî mucizeleri ve kıyâmet alâmetleri dışında hadislere fazlaca yer vermediği ve görüşlerini daha çok âyetlere dayandırdığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in mucizelerini işlediği *Mektûbât* isimli kitabının ondokuzuncu mektubu olan "Mu'cizât-ı Ahmediyye" bölümünde[68] bir kısmı senedi ile birlikte olmak şartıyla çoğunluğu kütüb-i sitte'de bulunan yaklaşık üç yüz kadar hadisi, yanında hiç bir hadis kitabı bulunmadığını belirterek[69] nakletmesi müellifin, söz konusu hadis kitaplarını okuduğunu ve bunlardan bir kısmını ezberlediğini göstermektedir.

Said Nursî'nin, kelâm ilminde kesin delil olarak kabul edilmediğine[70] işaret ederek bir yandan kelâmcıların bu konudaki görüşünü benimsemek suretiyle haber-i vâhidin zan ifade ettiğini ve bu sebeple tek başına bir inanç esası oluşturamayacağını[71] ancak bazı durumlarda bir takım hâricî emârelerle tevâtür gibi kesinlik ifade edebileceğini[72] söylemesi, diğer yandan da kütüb-i sitte'deki bütün hadislerin sahih olduğunu ve bunlardan haber-i vâhid tarîkıyla rivâyet edilenlerin bile tevâtür derecesinde kesinlik taşıdığını belirtmesi[73] bir çelişki olarak görülebilir.

Hadis konusunda muhafazakâr bir tutum sergileyen Said Nursî, hadislerin tedvîninde bu ilmin bilginlerinin cerh ve ta'dîl prensiplerini tam olarak uyguladıklarına inanmakta ve

---

67 *İşârât*, s. 7-8.
68 bk. *Mektûbât*, s. 81-203.
69 *Mektûbât*, s.81.
70 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 34; bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Haber-i vâhid", *DİA*, XIV, 352-355.
71 *Muhâkemât*, s. 52.
72 *Mektûbât*, s. 87.
73 *Mektûbât*, s. 87.

"kütüb-i sitte" adıyla bilinen hadis külliyâtındaki haberlerin doğruluğundan asla şüphe etmemektedir. Hatta kıyamet alâmetleriyle ilgili akla aykırı gibi görünen bazı hadisleri dahi reddetmemekte, ancak bunların bir kısmını tevil etmekle yetinmektedir. Zira ona göre hadislerin de müteşâbih olanları bulunmaktadır. Said Nursî, hadis tenkidinde ileri giden İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi bazı bilginlerin sahih hadisleri dahi mevzû olarak değerlendirdiklerine temas ederek, "mevzû haber" tabirinin Hz. Peygamber'e ait olmayan söz anlamına geldiği, bunun söz konusu haberin muhtevâsının da yanlış olduğu anlamında kullanılmadığı görüşündedir.[74]

Said Nursî'nin, yaratılış ve kıyâmet alâmetleriyle ilgili rivâyetler içinde mevzu hadislerin de bulunabileceğini, bunların bir kısmının akla ve realiteye aykırı olduğunu, aslında bu tür hadislerin doğrudan inanç esaslarıyla ilgili olmayıp nübüvvetin fonksiyonu açısından bir önemi bulunmadığını belirtmesi[75] ile sahih ve mevzû ayırımı yapmaksızın kıyâmet alâmetleriyle ilgili hadisleri tevil etmesi[76] çelişki doğurmaktadır. Ayrıca bu tutum bazı mevzû hadislerin dinî bir nitelik de kazanmasına sebep olmaktadır.

Fıkıh konusunda herhangi müstakil bir eseri bulunmayan Said Nursî'nin fıkhî konularla ilgili görüşleri eserlerinde hem hacim olarak az hem de dağınık bir şekilde bulunmaktadır. Şâfiî mezhebine mensup olduğunu söyleyen[77] müellif, Kur'ân'da yer alan mirasla ilgili bazı hükümler, ibâdetler, helâl ve haramlar, amelî mezheplerin birbirinden farklı oluşu, birden fazla evlilik ve tesettür gibi konuların sebep ve hikmetleri üzerinde durmakta ancak bu konuları fıkıh kitaplarında işlendiği zenginlikte ele almamaktadır.[78]

Mesnevî adlı eserinde[79] özet olarak, yirmiyedinci söz olan "İçtihad Risâlesi"nde[80] ise daha detaylı bir şekilde "içtihad yolunun açık olduğunu, fakat içtihad yapmaya bazı engellerin bulunduğunu" izah eden Said Nursî'nin bu konudaki tutumu Osmanlı Devleti'nin Gerileme Dönemi'nde başlayan Batılılaşma Hareketine karşı bir reaksiyon niteliğindedir. İçtihad yapmak için gerekli şartların hiçbirini taşımayan bazı kimselerin[81] Batılılaşma faaliyetlerine içtihad adına cevâz verdiklerini gören müellif, kendisi de bu yolun açık olduğu

74 *Mektûbât*, s. 87, 326; *Sözler*, s. 317.

75 *Şuâlar*, s. 486-487.

76 *Şuâlar*, s. 486-501.

77 *Mektûbât*, s. 403.

78 Said Nursî'nin fıkhî konulardaki görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed Ersöz, *Risâle-i Nûr'dan Fıkhî Tespitler*, s. 11-123.

79 bk. *Mesnevî*, s.82-83.

80 bk. *Sözler*, s. 449-456.

81 Said Nursî "İçtihad Risâlesi"nin başında bazı şahısların varlığından bahsetmekle beraber bunların kimliği konusunda herhangi bir bilgi vermemektedir. bk. *Sözler*, s. 449.

kanaatini taşımakla birlikte, yeni içtihatlar yapmaya bazı engellerin bulunduğunu[82] şu şekilde izah etmektedir: Batı kültür ve felsefesinin müslümanlar üzerinde etkili olduğu olağanüstü bir dönemde içtihad iddiasıyla ortaya çıkmak dine zarar verir. Zira üzerinde içtihad yapılmayan dinin zarûrî hükümlerinin bile terk edildiği ve bidatların yaygın hale geldiği bir dönemde dinin temel esaslarını tekrar canlandırmak gerekirken tâlî konularda bazı yeni içtihadlar yapmak isabetli değildir. Yine müellif, sahâbe dönemi ve sonrasında zihinlerin içtihad faaliyetinde bulunmaya hazır olduğunu, ancak kendi dönemindeki insanların zihinlerinin ise bir takım siyâsî düşüncelerle, geçim derdiyle ve özellikle inkârcı felsefelerle bulanık hale geldiğini, bu sebeple yeni bir içtihad girişiminde bulunmanın zor olduğunu söylemekte, böylece sosyo-kültürel realiteyi dinî meselelerde yeni içtihadlar yapmaya bir engel olarak görmektedir.[83]

Geçmiş peygamberlere kendi dönemlerinin sosyal yapısına göre farklı şeriatların gönderildiğine, insanların tek bir şeriatla amel edebileceği bir dönemde ise İslâm dininin geldiğine ve bundan sonra farklı şeriatlara ihtiyaç kalmadığına dikkat çeken Said Nursî, dinî delillerden hareketle İslâm dini içinde farklı amelî mezheplerin ortaya çıktığını esasen bunların, kendi mensuplarının sosyal yapılarına uygun olduğunu, bir okulun öğrencileri gibi insanların aynı sosyal yapıya sahip bulunması halinde mezheplerin birleştirilebileceğini fakat sosyal hayatın bu tür bir yapıya sahip olmaması sebebiyle mezheplerin de ayrı ayrı zuhur ettiğini söylemekte ve her birisi hak olduğu halde çeşitli mezheplerin nasıl oluştuğunu örnekler vererek izah etmektedir.[84]

Said Nursî din ilimlerinin tamamında olduğu gibi fıkhın da zaman içinde donuklaştığını ve bilginlerin bu konudaki eserlerinin insanları Kur'ân'a yöneltmesi gerektiği halde bunu gerçekleştiremediğini ve bu yüzden Kur'ân'ın asırlarca sadece okunarak ibâdet edilen bir kitap haline dönüştüğünü ifade etmektedir[85].

Kelâm ilmi ilk defa hicretin ikinci asrının başında Mu'tezile tarafından kurulmuştur. Mu'tezile, inanç esasları ile ilgili konuları izah ederken nassı kabul etmekle beraber giderek artan bir ölçüde akla da önem vermiş, aklın prensipleriyle çelişki halinde olduğunu kabul ettiği nassı başka mânâlara yorumlamış yani tevil etmiştir. Mu'tezile'nin inanç konularında takip ettiği bu metot daha sonra Ehl-i sünnet kelâmcıları olarak adlandırılan Eş'arî (ö.324/936), Mâtürîdî (ö.333/944) ve bu bilginlerin yolundan giden kelâmcılar tara-

---

82 bk. Muhsin Abdülhamid, *Tefsir, Kelâm ve Fıkıh Açısından Bediüzzaman Said Nursî ve Risâle-i Nûr*, s. 84-86.

83 bk. *Mesnevî*, s. 82-83; *Sözler*, s. 449-453.

84 bk. *Sözler*, s. 454-456.

85 bk. *Sünûhat*, s. 31-35.

fından genel olarak benimsenmiş, iman esasları bir takım deliller kullanılarak izah ve ispat edilirken diğer taraftan da bu esaslara yöneltilen tenkitler çürütülmeye çalışılmıştır.

Gazzâlî (ö.505/1111) dönemi ve sonrasında felsefî konuların kelâm ilmine yaygın olarak girmesiyle bu ilim âdeta felsefeleşmiş, elit bir tabakaya hitap eder hale gelmiş, yeni yaklaşımları içeren eserler giderek azalarak günümüze kadar intikal etmiş, müslüman halk ise inanç konularını kelâm kitaplarından değil, daha çok ilmihal seviyesinde hazırlanmış eserlerden öğrenme yolunu tercih etmiştir.[86]

Osmanlı Devleti'nin her alanda zayıfladığı son dönemlerinde Batı'da ortaya çıkan ve dini tamamen reddeden pozitivizm ve materyalizm gibi inkârcı felsefî akımlar tercüme yoluyla İslâm dünyasında yaygınlaşmış ve bu akımların dine yönelttikleri eleştirileri çürütmede ve inanç esaslarını izah ve ispat ederek günün problemlerine çözüm üretmede klasik kelâm ilminin yetersiz kaldığı anlaşılmıştır. Said Nursî'nin mutlâkiyet, meşrûtiyet ve cumhuriyet olmak üzere her yönde pek çok değişimin meydana geldiği bir dönemde yaşaması, fikirlerini ortaya koyması bu açıdan önem taşımaktadır. Şerif Mardin, Said Nursî'nin çeşitli inkârcı felsefî akımların İslâm dünyasında yaygınlaşması sebebiyle müslüman halkın inançlarını bu akımların zararlarından korumak onları inanç, ibadet ve ahlâk konularında irşâd etmek amacına yönelik olarak çeşitli eserler yazmada kendine bir misyon yüklediğini ve kendini bundan sorumlu tuttuğunu söylemektedir.[87]

Herhangi bir sistematiği bulunmayan eserlerinde daha çok klasik kelâm ilminin temel konularıyla ilgili görüşlerini ortaya koyan Said Nursî, ilk defa Mu'tezile tarafından kullanılan ve daha sonra Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından benimsenen, inanç konularında nassı esas almak şartıyla akla da rol veren ve akılla çelişir gibi görünen nassı tevil eden kelâm metodunu benimsemekte[88] ve aklı nakle üstün tutan Mu'tezile'yi eleştirmektedir.[89] İnanç konularında İslâm felsefesinin aklı esas aldığını, tasavvufun keşf ve ilhama dayanan subjektif görüşler ileri sürdüğünü, kelâmcıların ise kuru aklî ve felsefî bahislere yer verdiğini ve böylece bu ilimlerin Kur'ân'ın metodundan uzaklaştığını söyleyen[90] müellifin, "Kur'ân'ın hidâyetine" önem verdiği, bu yüce kitabın inanç konularında her seviyedeki insanı ikna eden iç ve dış dünya ile ilgili çeşitli delillerini işlediği görülmektedir. Meselâ Allah'ın varlığı, birliği, isim ve sıfatlarıyla ilgili görüşlerinin çoğunluğunda tek tek varlıklardaki veya evrenin bütünündeki gaye, hikmet, düzen ve estetiğe dikkat çekilerek bunla-

---

86 Kelâm ilminin ortaya çıkışından günümüze kadar geçirdiği safhalar hakkında detaylı bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, s. 19-40.

87 bk. Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursî Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, s. 20

88 *Muhâkemât*, s. 10.

89 *Sözler*, s. 509.

90 bk. *Mektûbât*, s. 306-307.

rın kendiliğinden veya tesadüfen oluşmadığı, aksine bütün evrenin sonsuz bir ilim, kudred, irâde ve hikmet sahibi olan Yüce Allah tarafından meydana getirildiğinin vurgulandığı, yine tabiat olaylarının Allah'ın çeşitli isimleriyle ilişkilendirildiği "esmâ merkezli" bir yaklaşımla "dinamik ulûhiyet" anlayışının işlendiği görülmektedir.

Kur'ân'ın, inanç esaslarını izah ederken aklî ve kalbî eğilimleri tatmin edecek delilleri kullandığını belirten ve ilk eserlerinden biri olan *Mesnevî*'de akıl ile kalp arasında seyreden bu yöntemi tespit etmek için sıkıntı çektiğini söyleyen Said Nursî, sadece aklı esas alan felsefe ile sadece kalbî müşahedeyi esas alan tasavvuf yolunun eksik olduğunu ve çeşitli eleştirilerden kurtulamadığını, Kur'ân metodunun ise bu iki eğilimi içinde barındırdığını söylemektedir.[91] Müellif yine aynı eserinin başında, *Nur Risâleleri*'ni yazmaya başladığı tarih olan 1926 yılından önce kendi ifadesiyle "Eski Said" döneminde aklî ve felsefî ilimlerle yoğun olarak meşgul olması sebebiyle akılda ve kalbinde manevî derin yaralar açıldığını, tasavvufun sadece kalbî müşâhedeyi esas alması sebebiyle kendisine yeterli gelmediğini, çözümü ise hem aklî hem de kalbî eğilimleri içinde barındıran Kur'ân metodunda bulduğunu ve böylece Kur'ân'ı ve onun söz konusu metodunu kendine rehber edindiğini söylemektedir.[92]

Kur'ân yolunun felsefe, kelâm ve tasavvuf metodundan daha kesin ve kapsamlı olduğunu vurgulayan ve bu konuda "Allah'ı bilmek varlığını bilmenin gayrıdır" şeklinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) yazdığı mektuba değinen müellife göre söz konusu mektup kelâm bilginlerinin Allah'ın varlığı ve birliğine dair görüşlerinin bir mutasavvıfa yeterli gelmediğini göstermektedir. Çünkü kelâm ilmi yoluyla elde edilen "ma'rifet-i ilâhîyye" tam bir ma'rifet olmadığı gibi kişiye tam bir huzur da vermemektedir. Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin tercih ettiği tasavvuf yolu da Kur'ân'ın yöntemine göre eksik kalmaktadır. Zira İbnü'l-Arabî ve benzerleri vahdet-i vücûd anlayışına paralel olarak "lâ mevcûde illâ hû" ilkesinden hareketle kâinâtın varlığını inkâra yaklaşan bir tavrı benimserken diğerleri de vahdet-i şuhûd anlayışı çerçevesinde "lâ meşhûde illâ hû" prensibini esas alarak evrenin varlığını görmezlikten gelmişlerdir. Kur'ân ise marifet konusunda daimî huzuru temin eden ilkelere yer vermiştir. Buna göre evren ne yok sayılmakta ne de görmezlikten gelinmektedir. Kur'ân, tabiatın bir kaos içinde bulunduğunu değil, aksine ondaki nizam, gaye, sanat, estetik ve mükemmelliğe işaret ederek bunları yaratıcısına nispet etmekte ve bu çerçevede her şey Allah'ın varlığını, birliğini, isim ve sıfatlarını yansıtan birer ayna gibi olmaktadır.[93]

---

[91] *Mesnevî*, s. 68.

[92] *Mesnevî*, s. 7-8.

[93] bk. *Mektûbât*, s. 306-310.

Said Nursî, Allah'ın varlık ve birliğinin çeşitli delillerle izah ve ispat edilmesi açısından kelâm ilminin takip ettiği yol ile Kur'ân'ın metodunun farklı oluşunu bir örnekle şöyle izah etmektedir: Su elde etmek amacıyla bir kısım insanlar dağı taşı kazıp borular döşeyerek zahmetli bir yolu tercih ederler. Bunda boruların tıkanması ve dolayısıyla suyun kesilmesi ihtimali bulunmaktadır. Fakat her yerde kuyu kazıp su çıkarmaya ehil olanlar ise bunu zahmetsiz olarak yapabilirler. Bu örneğe paralel olarak kelâm bilginleri sebep ile müsebbep ilişkisini geriye doğru götürmekte, teselsül ve devrin[94] aklen imkânsız oluşuyla bunu bir noktada sonlandırıp Allah'ın varlığını izaha çalışmakta ve böylece uzun ve zahmetli bir metodu takip etmektedirler. Kur'ân yolu ise her şeyde Allah'ın varlık ve birliğini gösteren bir delil bulunduğuna dikkat çekmektedir. Yine müellife göre iman sadece bir bilgiden ibaret olmayıp duyulara (letâif) yönelik tarafları da bulunmaktadır. İmanla ilgili konular ilim yoluyla akla geldiğinde -midede hazmedilen gıdaların ihtiyaca göre bütün vücuda dağılması gibi- latifeler de kendilerine uygun olanı bundan almakta ve faydalanmaktadır. Bu durumda sadece aklın değil, aksine kalbin ve diğer latifelerin de tatmin edilmesi gereği ortaya çıkmaktadır.[95]

Said Nursî, felsefe ve fen ilimlerinin, varlığı sadece varlık olarak ele aldığını, kelâmcıların ise bu konulara Allah'ın varlığı ve birliği gibi inanç esaslarını delillendirmek amacıyla yer verdiğini meselâ Kur'ân'da güneşin lamba "sirac"[96], arzın beşik "mehd, mihâd"[97], dağların direkler "evtâd"[98] şeklinde tanımlanması onların bu husustaki iddialarını ispat etmek için yeterli olduğunu, dolayısıyla onların görüşlerinin beş duyuya ve herkesin kabul ettiği bilgilere uygun olduktan sonra realiteye uygun olmasa bile iddialarına bir zarar vermediğini bu sebeple reddedilemeyeceğini ve böylece kelâm bilginlerinin bu konudaki görüşlerinin dinî açıdan sağlam, fakat felsefeye göre ise zayıf telâkki edildiğini söylemekte ve bu hususta kelâmcıların takip ettiği metodu benimsemektedir.[99]

Said Nursî inanç esaslarını işlerken bazı tasavvufî yorumlara yer vermekle beraber eserlerinin yerinin kelâm, akîde ve usûlü'd-dîn içinde olduğunu belirtmekte[100] ve bir mektupta kendisinden kelâm dersleri isteyen öğrencisine *Nur Risâleleri*'nin kelâm konularını işlediğini söylemektedir.[101]

---

94 Bir şeyi dolaylı bir şekilde yine kendisiyle tarif ve ispat etme anlamına gelen devir terimi konusunda detaylı bilgi için bk. Metin Yurdagür, "Devir", *DİA*, IX, 230-231.

95 *Mektûbât*, s. 307, *Sözler*, s. 411-412.

96 Nûh 71/16.

97 Tâhâ 20/53; ez-Zuhruf 43/10; en-Nebe' 78/6.

98 en-Nebe' 78/7.

99 *Mesnevî*, s. 217.

100 *Emirdağ*, I, 90.

101 *Barla*, s. 162.

Tamamı Arapça'ya çevrilen Said Nursî'nin eserlerini inceleme imkânı bulduğunu söyleyen ve onun tefsir, kelâm, fıkıh, felsefe ve tasavvuf olmak üzere değişik konularla ilgili görüşleri hakkında araştırmalar yayımlayan Muhsin Abdülhamid, kelâm ilminin kuru felsefî ekolden açıkça etkilenmesi sebebiyle sadece elit bir insan grubuna hitap ettiğini, mücerret olarak inanç esaslarını koruyup kollamakla beraber sosyal bir eğitim okulu olmayı başaramadığını, özellikle günümüzde müslüman toplumlar üzerinde etkili olan Batı kültür ve felsefesi karşısında kendisinden beklenen sonucu tam olarak veremediğini söylemekte, Said Nursî'nin ise din ilimleri yanında döneminin ilmî ve pratik bilgilerinden de yararlanarak anlaşılması güç aklî terimlerle değil, doğrudan Kur'ân'a dayanan, bu yüce kitabın manevî feyziyle beslenen modern bir kelâm ilminin temellerini atmaya çalıştığını, onun hem akla hem de vicdâna hitabeden bu metodunun kişi ve toplumun ahlâk ve yaşayışında olumlu değişikler meydana getirmede pay sahibi olduğunu kaydetmektedir[102].

Said Nursî gerek müstakil bölümlerde gerekse eserlerinin muhtelif yerlerinde **felsefe**yle ilgili bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Söz konusu bölümlerde dini reddeden inkârcı düşünceler genel anlamda eleştirilmekte, bu felsefelerin dini konulardaki görüşlerinin zayıf olduğu, kişi ve sosyal hayatla ilgili düşüncelerinin ise Kur'ân'ın bu husustaki mesajlarıyla kıyaslanması halinde bunların temelinin zayıf ve çürük bir nitelikte bulunduğu belirtilmektedir.[103]

Felsefeyi, dini kabul eden ve reddeden olmak üzere ikiye ayıran müellif, dini kabul eden felsefenin sosyal hayatla, ahlâkla, sanat ve maddî ilerlemeyle ilgili görüşlerinin Kur'ân ile barışık olduğunu söylemekte, inkârcı felsefî akımları ise çoğu zaman isim zikretmeksizin eleştirmekte, aklın tek başına doğruyu bulamayacağını, dinî konularda ise tamamen yetersiz kalacağını savunarak insanlığın mutluluğunu felsefenin nübüvvete yani dine tabi olmasında ve onu desteklemesinde görmektedir.[104]

Said Nursî "Eski Said" döneminde felsefe ile meşgul olduğunu[105], (adını zikretmediği bazı bilginlerle birlikte kendisinin) tercüme yoluyla İslâm dünyasında yaygınlaşan Batı felsefesinin bazı prensiplerini kabul etmek suretiyle dine yöneltilen eleştirileri çürütmeye çalıştığını ancak bu tarz bir harekette müspet bilimlerin sonuçlarını değişmeyen prensipler

---

102 Muhsin Abdülhamid'in konuyla ilgili değerlendirmeleri hakkında detaylı bilgi için bk. *en-Nursî mütekellimü'l-asri'l-hadîs*, s. 62-203; a. mlf. *Tefsir, Kelâm ve Fıkıh Açısından Bediüzzaman Said Nursî ve Risâle-i Nûr*, s. 10, 51, 53-55, 63-64, 80-83, 124-127.

103 bk. *Sözler*, s. 117-127, 502-512.

104 bk. *Muhâkemât*, s. 126-127; *Emirdağ*, I, 178.

105 Hilmi Ziya Ülken'in naklettiğine göre Said Nursî felsefi tartışmalarda başarılıymış. 1920'li yıllarda İstanbul'da iken Nûr-u Osmâniye Kahvesi'ne kendisine has elbisesi ve ayağındaki çizmesiyle gelir ve orada saatlerce Dârülfünûn hocaları ile münakaşalar yaparmış. Ülken, Said Nursî'nin Gazzâlî'nin metodunu takip

şeklinde kabul ettiğinden dolayı İslam esaslarının gerçek değerini ortaya koyamadığını, bu yolun kullanılması halinde başarının az olacağını, aslında dine göre felsefenin çok sathî kaldığını ve bu yüzden felsefe metodunu terk edip[106] Kur'ân'ı kendine rehber edindiğini kaydetmektedir.[107]

Said Nursî eski Yunan felsefesinin tercüme edilip ona İslâmî bir renk verilmesi faaliyetinde pek çok yanlış anlayışların ortaya çıktığını ve bunun taklide yol açıp araştırma ruhunu zayıflattığını söylemekte[108] ve bu felsefeyi görüşlerine esas alan ve onu yorumlamaya çalışan İslâm filozoflarını eleştirmekte, ancak bu konudaki fikirlerinde Gazzâlî'nin (ö.505/1111) görüşlerini tekrarladığı anlaşılmaktadır.[109] Yine o, materyalizm ve pozitivizm gibi inkârcı felsefî akımların dine yönelttikleri eleştiriler hakkında genel değerlendirmelerde bulunmakta[110], rönesans ve sonrasında Batı'da gelişen felsefî akımlardan ve problemlerden ise hiç söz etmemektedir.[111]

Öte yandan Said Nursî din ilimlerinin vicdanı, müspet ilimlerin ise aklı aydınlattığını, ikisinin bağdaştırılmasıyla gerçeğin ortaya çıkacağını, ayrılması durumunda birincisinden taassubun, diğerinden ise şüpheciliğin zuhur edeceğini söyleyerek bu iki sahanın birbiriyle uyuşturulmasına önem atfetmekte, dolayısıyla naklin yanında akla da rol veren bir metodu benimsemektedir.[112]

Mahallî tarikat şeyhlerinin etkin olduğu sosyal bir çevrede yetişen[113] Said Nursî'nin eserlerinde **tasavvuf** düşüncesi ve tarikatlarla ilgili bazı değerlendirmeler yer almaktadır. Konuyla ilgili görüşlerini eserlerinin muhtelif yerlerinde işleyen müellif, bu hususta müstakil bir bölüm de kaleme almıştır.[114]

Kur'ân' ve sünnetten beslenen tüm tasavvuf ekollerine saygılı bir tavır takınan, ancak onlardan hiç birini temsil etmeyen Said Nursî'ye göre önemli olan husus herhangi bir tasavvuf ekolüne tabi olmaktan ziyade "hakikat"e ulaşmaktır.[115] Bu konuda o, İmam Rabbânî ve Ahmed Serhendî'nin (ö.1034/1624), imânî konulardan birinin bile tam anlamıyla

---

ettiğini söylemektedir. bk. Süleyman Hayri Bolay, "Bediüzzaman'ın Felsefeye Bakışı", *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu-III*, s. 240-241.

106 *Mektûbât*, s. 413-414.

107 *Mesnevî*, s. 7, 137-143; Ayrıca bk. *Lem'alar*, s. 106-111, 225-226.

108 *Muhâkemât*, 17, 73.

109 bk. *Sözler*, s. 505-512.

110 bk. *Sözler*, s. 502-523.

111 bk. Süleyman Hayri Bolay, "Bediüzzaman'ın Felsefeye Bakışı", a.g.e., s. 257.

112 bk. *Münazarât*, s. 78.

113 bk. Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursî Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, s. 108-111.

114 bk. *Mektûbât*, s. 415-432.

115 bk. Bilal Kuşpınar, "Bediüzzaman Said Nursî'nin Tasavvuf Değerlendirmesi", *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu-III*, s. 453.

açıklığa kavuşturulmasını pek çok "zevk ve kerâmete" tercih etmesi ve bütün tarikatların başlıca amacının inanç esaslarının tam olarak anlaşılması olduğu yönündeki görüşlerini zikretmekte ve kendisinin de bu anlayışı benimsediğini söylemektedir.[116]

Hakikate ulaşmak amacına yönelik olarak bir metot aradığı "Eski Said" döneminde inanç konularının açıklanmasında sadece aklî düşünceye önem veren felsefî metodu verimli görmeyen hatta felsefî konularla fazla ilgilenmesi sonucunda manevî açıdan olumsuz etkilendiğini bu yüzden bu metodu terk ettiğini, kelâm metodunun ise kuru aklî istidlallere yer vermesiyle geniş halk kitleleri üzerinde etkili olamadığını belirten Said Nursî, muhtelif tasavvufî ekollerde de aradığını bulamadığını zira bunların keşf ve ilhama dayanan sübjektif görüşler beyan ettiğini, böylece hem aklî hem de kalbî temayülleri tatmin eden Kur'ân'a yöneldiğini ve onun metodunu kendine rehber edindiğini kaydetmektedir.[117]

Tasavvuf, tarikat, velâyet ve sûfînin mânevî seyahatı (seyr-i sülûk) Said Nursî'ye göre genel olarak kabul edilen hususlardan olup, sezgi ve ilhama mazhar olan keşf ehlinin bu alanda kaleme aldığı pek çok eser bulunmaktadır. "Tasavvuf nedir?" sorusuna verdiği cevapta tasavvuf ve tarikatı "ulvî bir sırr-ı insanî" ve "beşerî bir kemâl" olarak nitelendiren müellif, onun başlıca hedefinin ise mârifetullahın ve îmânî konuların tam olarak vuzuha kavuşturulması (inkişâf-ı hakâik-i imaniye), Hz. Peygamber'in miracı gölgesinde "kalb" yoluyla yapılan manevî bir yolculuk (seyr-i sülûk-i nûrânî) sonucunda iman esaslarını sezgisel (zevkî), fiilî (hâlî) bir anlamda "şuhûdî" yani dinî tecrübe yöntemiyle kavramak olduğunu söylemektedir.[118]

Ona göre insan (mikrokozmos) evrenin (makrokozmos) küçültülmüş bir benzeri, insanda bulunan kalb de muhtelif âlemlerin mânevî bir haritası gibidir ve Allah bu kalbin kuvveden fiil haline çıkarılmasını irade etmiştir. Kalbi manevî alanda çalıştıracak ve fiil haline dönüştürecek unsurlar ise Allah'ı zikir ve tefekkür olmaktadır.[119]

Nübüvvetle velâyet arasında bir bağın bulunduğu, bunların birbirini tamamladığı kanaatine sahip olan müellife göre velâyet risâletin, tarikat ise şeriatın bir delilidir. Zira risâlet tarafından tebliğ edilen iman esasları velâyetle bir tür kalbî sezgi (şühûd-i kalbî) ve ruhânî bir zevk ile ayne'l-yakîn derecesinde tasdik edilmekte, bu tasdik ise risâletin varlığına delil olmaktadır. Öte yandan şeriatın bildirdiği hükümler tarikat yoluyla ve tasavvufî

---

116 *Mektûbât*, s. 330.
117 bk. *Mesnevî*, s. 7-8, 68; *Mektûbât*, s. 331; *Sikke*, s. 176.
118 *Mektûbât*, s. 415.
119 *Mektûbât*, s. 415-416.

bir neşve ile tatbik edilmek suretiyle onun ilâhî bir kaynaktan geldiği ortaya konmaktadır.[120]

Said Nursî, içinde bazı yanlış anlayış ve uygulamaların bulunduğu gerekçesiyle bir takım sapkın fırkaların, Ehl-i sünnet içinden adını zikretmediği bir kısım zâhir ulemâsının ve bazı siyasîlerin tasavvufu red ve inkâr cihetine gittiklerini, ancak bu hataların sadece tasavvuf ve tarikatlarda değil, başka alanlarda da görüldüğünü, bazı kimselerin hatası yüzünden insanların mânevî sahada ilerlemesine vesile ve onlara ilham kaynağı olan tasavvuf ve tarikatın insafsızca yargılanmasının doğru olmadığını söylemektedir. Ona göre sünnet çerçevesinde şekillenmiş olan bir tarikatın iyi tarafları kötü yanlarına göre daha fazladır. Bunun delilini ise tarikat ehlinin, her türlü fikrî akımlara karşı inancını koruyabilmesi oluşturur. Ayrıca tarikatlar İslâm dünyasında kardeşliğin yerleştirilmesinde önemli görevler üslenmişlerdir.[121]

Şeriat, tarikat ve hakikat sıralamasında hakikati elde etmenin yolunun dinî hükümlere uymaktan geçtiğini, tarikat ve hakikatin ise bu hükümlerin uygulanmasının vesileleri olduğunu ifade eden Said Nursî, şeriatı Allah'ın bir hitabı olarak görmekte, tarikatın da şeriatın tali bir konusunu oluşturduğunu söylemektedir. Ona göre adını zikretmediği bazı tasavvuf ehlinin zannettiği gibi şeriat, dinin görünüşteki bir kabuğu, hakikat ise onun özü ve gayesi değildir. Ayrıca vahiy ilhama göre kesin ve şüphesiz bir bilgi kaynağı olması açısından vahiy mahsulü olan şeriat adâbı ilhama dayanan tarikat adâbından çok daha üstün bir yere sahip bulunmaktadır.[122]

Öte yandan tarikat ve hakikatin yukarıda zikredilen vesile niteliğinden uzaklaşarak birer gaye haline dönüştürülmesi durumunda dinin esaslarına ve sünnete uymanın bir şekilden öte geçmeyeceğini söyleyen Said Nursî, bu anlayışa sahip kimselerin farz ibadetleri yapmaktan çok toplu yapılan zikri düşündüğünü, büyük günahlardan kaçınmaktan ziyade tarikat adâbına uygun düşmeyen davranışlara dikkat ettiğini, aslında tarikat adâb ve zikirlerinin farz ibadetleri yerine getirmeye engel değil, bunları yapmaya vesile olması gerektiğini söylemektedir.[123]

Velâyet yolunda yani tasavvufî metotla mânevî alanda ilerlemenin bazen çok kolay olduğunu ancak bu metodun kullanılması halinde pek çok problemlerin ortaya çıkabileceğini, zira bazı kimselerin sapkınlığa düşüp etrafındakileri de arkasından sürüklediğini söyleyen Said Nursî, söz konusu yöntemi kullanarak manevî sahada ilerlemenin bazı derûnî

---

120 *Mektûbât*, s. 416.
121 *Mektûbât*, s. 416-417.
122 *Mektûbât*, s. 422-424.
123 *Mektûbât*, s. 423.

boyutlarını ve psikolojik mertebelerini tahlile tabi tutmaktadır. Müellif bu bağlamda geleneksel tasavvuf doktrinlerinde yer alan mistik yolculuğu ilki seyr-i enfüsî (iç âlemi seyr), diğeri ise seyr-i âfâkî (dış âlemi seyr) olmak üzere iki maddede ele alır. İlkine göre mistik, evvelâ kendi psikolojik mahiyetinden başlar, nefsini terbiye edip dış dünyaya yönelir. İç dünyasında gördüğü gerçekliği bu defa dış dünyada da görmeye başlar. Ona göre Allah'ı içten gizlice anma (zikr-i hafî) yöntemini tatbik edenler bu metodu takip ederler. Bu usulün en önemli esası bencilliği ve nefsânî istekleri terk edip daima kötülüğü arzulayan nefsi terbiye etmektir. Dış âlemi seyr yönteminde ise mistik yolculuğa dış dünyadan başlanır, Allah'ın isimlerinin tecellisini orada gördükten sonra söz konusu tecellilerin küçük ölçüde göründüğü kalbe dönülür ve böylece kalbin Allah'ın isimlerinin yansıdığı bir ayna gibi olduğu anlaşılarak maksada ulaşılmış olur.[124]

Said Nursî nefsin terbiye edilmemesi halinde ilk yöntemin kullanılmasında dinin ruhuna uygun düşmeyen bazı hataların yapılabileceğini ve mistiğin kendini yüksek derecelere ulaştığını zannedip dalâlete düşebileceğini ifade ederek bu tür kimselerin, Gazzâlî gibi usûli'd-dîn bilginlerinin görüşlerini kendilerine ölçü alması gerektiğini kaydetmekte ve bu çerçevede yapılabilecek en tehlikeli hatanın ise kalbe gelen ilhâmın Kur'ân gibi Allah kelâmı zannedilmesi olduğunu beyan etmektedir. Ona göre insanların teveccühünü kazanmak veya başka menfaatler elde etmek gibi bir düşünceye sahip olmaması şartı ile cezbe[125] halinde haddini aşarak söylediği dinin zâhirine uygun düşmeyen sözlerinden (şatahât) dolayı mistiğin sorumlu tutulmaması gerekir.[126]

Nakşibendî tarikatının insanın dört şeyi, dünyayı, nefis adına âhireti, varlığı, terk etme fiilini terk etmeyi (terk-i terk) ve bunların tamamından vazgeçme şeklindeki yöntemini eleştiren Said Nursî'ye göre insan, sadece kalbden ibaret olsaydı Allah'ın dışındaki bütün varlığı terk etmek, hatta Allah'ın isim ve sıfatlarını bile dikkate almayarak kalbini bu yüce varlığa bağlamak yeterli olurdu. Ancak insanda akıl, ruh, sır ve nefis gibi bir çok duyular (latife) bulunmaktadır. Bu açıdan insan-ı kâmil söz konusu duyularını kalbin kontrolünde her birine uygun ayrı ayrı kulluk görevlerine yöneltmelidir. Aksi halde kişinin dine uygun olmayan bir takım hatalara düşmesi kaçınılmaz olmaktadır.[127]

Kurumsallaşmış tarikat metotlarını kullanmaksızın zâhirden hakikate geçmenin mümkün olduğunu ve böyle bir yöntemi ise Kur'ân'dan çıkardığını söyleyen[128] Said Nursî'ye göre aslında Allah'a götüren yollar çok olup bütün hak tarikatlar Kur'ân'dan mülhemdir.

---

[124] *Mektûbât*, s. 418.

[125] Konuyla ilgili olarak bk. Hasan Kâmil Yılmaz, "Cezbe", *DİA*, VII, 504.

[126] *Mektûbât*, s. 418-419; *Emirdağ*, I, 223.

[127] *Sözler*, s. 464.

Ancak bunların bir kısmı diğerine göre daha kısa ve sağlam bir niteliğe sahip bulunmaktadır. Müellif, Kur'ân'dan acz, fakr, şefkat ve tefekkür merkezli bir metot tesbit ettiğini, dört aşaması (hatve) bulunan bu yöntemin diğer tasavvuf yollarından meselâ on mertebesi bulunan ve Allah'ı zikrin gizlice ve içten yapılmasını öngördüğü için "hafî tarik"ler olarak bilinen tariklerden veya böyle yapmak yerine açıktan zikri esas alan ve bu sebeple "cehrî tarik"ler şeklinde anılan ve yedi mertebeyi içeren tarikatlerden ayrılır. Müellif kendi yönteminin bu farklılığından hareketle uyguladığı metodun bir tasavvuf tariki olmadığını, insanın Allah'a karşı aczini, fakirliğini ve kusurunu görmesini amaçlayan bir ifade şekli olduğunu[129] ve bu metodun esasının farz ibadetleri yerine getirmek özellikle namazı usulüne uygun bir şekilde kılıp arkasından tesbihâtı yapmak, sünnete uymak ve büyük günahları terk etmek şeklinde olduğunu söyler.[130]

Said Nursî Kur'ân'dan çıkardığını söylediği ve dört adımdan (hatve) ibaret olan kendi metodunu söyle izah eder:

İlk adımda nefsin temize çıkarılmamasını ifade eden ayeti[131] esas alan müellife göre insan yaratılışı gereği nefsini sevmekte, dolayısıyla her şeyi ona feda edebilmektedir. Hatta bu sevgi öyle bir hal alır ki Allah'a yapılması gereken övgü ve tenzihi kendi nefsine yapar ve Kur'ân'da ifade edildiği gibi nefsinin arzusunu kendine ma'bûd edinir[132]. Bu yüzden yapılması gereken ilk şey kişinin Allah karşısında acz, zaaf ve kusurunu anlamaya çalışmasıdır.[133]

İkinci adımda, "Allah'ı unutanlar gibi olmayın ki, Allah da onlara kendi âkıbetlerini unutturmuştur"[134] ayeti hareket noktası alınarak Allah'ın sürekli şuur halinde canlı tutulması istenmekte ve nefsin bu anlamda terbiye edilmesi halinde söz konusu unutkanlığın ortadan kaldırılacağına dikkat çekilmektedir. Zira her zaman kötü şeyleri yapmak isteyen nefis (nefs-i emmare) sadece ücret ve mükafat konusunda kendini düşünmekte ve kulluk bilincini unutmaktadır.[135]

Üçüncü adımda iyiliğin Allah'tan, kötülüğün ise kişinin kendi kusurundan kaynaklandığını ifade eden ayeti[136] zikreden müellife göre bu aşamada şahıs kendi kusurunu görmeye başlamakta ve böylece yaptığı iyilikler sebebiyle gurura kapılmamakta, aczini, fakirli-

---

128 *Mesnevî*, s. 194.
129 *Mektûbât*, s. 429; *Mesnevî*, s. 188-189.
130 *Mektûbât*, s. 430; *Mesnevî*, s. 189.
131 en-Necm 53/32.
132 el-Furkan 25/43.
133 *Mektûbât*, s. 430; *Mesnevî*, s. 189.
134 el-Haşr 59/19.
135 *Mektûbât*, s. 431; *Mesnevî*, s. 189.
136 en-Nisâ 4/79.

ğini ve eksikliğini anlayıp bütün hayırların Allah'ın birer lütfu olduğunu idrak ederek gurur yerine şükre yönelmekte ve "nefsini günahlardan arındıran kurtuluşa ermiştir"[137] ayetine göre "kemalini kemalsizlikte, kudretini aczde ve gınasını fakrde" görmektedir.[138]

"Allah'ın vechi hariç her şey helâka gidicidir"[139] ayetinin esas alındığı son adımda ise kişi, eşyanın görünüşüne bakıp aldanmaktan kurtulacak ve varlığı asıl yönleriyle görmesi kolaylaşacaktır. Müellife göre bir şeyin biri kendine (mâna-yı ismî), diğeri ise yaratıcısına bakan (mâna-yı harfî) iki yönü bulunmaktadır. İlkine göre o şey gelip geçicidir. Diğer yönüyle ise Allah'ın isimlerini yansıtan bir ayna gibi olduğundan bir gölge ve hayal olarak telakki edilemezler ve gerçek anlamda vardırlar. Bu noktada kişi bencilliği (enâniyet) tamamen terk edip, her şeyi Allah'a nispet edecek, varlığı kendinden olan Vâcibü'l-vücûd'un isimlerini bir ayna gibi yansıttığı oranda sonsuz bir varlık kazanacaktır.[140]

Said Nursî, Kur'ân'a dayandırdığı söz konusu metodunun diğer tasavvufî tariklere göre daha kısa, geniş, güvenli ve herkesin takip edebileceği bir nitelikte olduğunu, bu yolu takip eden kişinin ilâhî isimlerin tecellilerini her varlıkta görebileceğini, dolayısıyla her şeyde Allah'a ulaşan bir yol bulabileceğini, Allah'ın sonsuz kudreti karşısında acz ve fakrını idrak etmesi sebebiyle de haddini aşmayacağını böylece hiç bir zaman cezbe halinde dinin ruhuna uygun düşmeyen söz ve tavır sergileyen kişilerin durumuna düşmeyeceğini söylemektedir.[141]

Said Nursî'nin manevî tarikinin en çarpıcı özelliği varlığı iki kategoride değerlendirmiş olmasıdır. Bu ayırımda varlık, olgusal (phenomenal, mânâ-yı ismî) ve varoluşsal (vücûdî, existensial) olmak üzere iki şekilde ele alınmaktadır. Müellifin kendine özgü tasavvufî yolunu, Gazzâlî'nin genel kabul görmüş olan metoduna büyük ölçüde yaklaştıran söz konusu varlık ayırımıdır. Bunun yanında onu İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışından ve adından hürmetle bahsettiği Ahmed Serhendî'nin vahdet-i şühûd görüşünden farklı kılan yine bu ayırımı olmaktadır.[142]

Said Nursî'nin ortaya koyduğu bu metodun, geleneksel tarikat yöntemlerinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim müellif, kendisinin "sofi", *Nur Risâleleri*'nde takip edilen yolun ise bir tarikat olmadığını eserlerinin muhtelif yerlerinde zikretmekte, esasen hayatı boyunca hiç bir kimseye "tarikat dersi" vermediğini, zira zamanın tarikat değil, i-

---

137 eş-Şems 91/9.
138 *Mektûbât*, s. 431; *Mesnevî*, s. 189.
139 el-Kasas 28/88.
140 *Mektûbât*, s. 431; *Mesnevî*, s. 190.
141 *Mektûbât*, s. 431-432.
142 bk. Bilal Kuşpınar, "Bediüzzaman Said Nursî'nin Tasavvuf Değerlendirmesi", *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu-III*, s. 459-460.

manın zaafa uğradığı bir dönemde insanları iman esasları konusunda irşad dönemi olduğunu söylemekte ve medreseyi tekkeye tercih ettiğini kaydetmektedir.[143]

Eserlerinde vahdet-i vücûd anlayışıyla ilgili detay sayılabilecek bazı değerlendirmelerde de bulunan Said Nursî, bu anlayışı Tanrı-âlem ikiliğini ortadan kaldırıp onu bire indirgeyen panteizmden ayırmakta ve bu ikincisinin İslâmî değil, eski filozofların bir düşüncesi olduğunu söylemektedir.[144] Ona göre vahdet-i vücûd, akıl ile anlaşılmayan ve bu sebeple ifadesi mümkün olmayan, ancak dinî tecrübe yoluyla hissedilen veya yaşanılan bir haldir. Bu sebeple tasavvuf ehlinin konuyla ilgili görüşleri vahdet-i vücûd telâkkisine bir delil teşkil etmez.[145]

Vahdet-i vücûd anlayışında vâcibü'l-vücûd olan Allah'ın varlığının esas alınması sebebiyle O'nun dışındaki mümkin varlıkların mevcûdiyetinin yok farz edildiğini ifade eden Said Nursî'ye göre bu anlayışın sahipleri hadlerini aşmışlar, hislerini tam ifade edememeleri sebebiyle de Allah'ın kâinata sirâyet ettiği şeklinde aklın ölçüleriyle bağdaşmayan ve bazı yanlış anlamalara neden olan sözler sarf etmişlerdir.[146] Bu bağlamda eski felsefelerden kaynaklanan panteist Tanrı anlayışıyla, mistiklerin vahdet-i vücûd telâkkilerinin birbirine tamamen zıt olduğunu söyleyen müellif, ilkini, âlemin varlığının ön plana alındığı, madde ile ulûhiyetin aynı kabul edildiği felsefî bir düşünce, diğerini ise vâcibü'l-vücûd olan Yüce Allah'ın varlığının esas alındığı ve ancak dinî tecrübe yoluyla anlaşılan bir hal olarak nitelendirmektedir.[147]

Vahdeti-vücûd anlayışındaki "lâ mevcûde illâ hû" ilkesinden hareketle Allah'ın dışındaki tüm mümkin varlıkların mevcûdiyetinin yok addedilmesini eleştiren müellif, bu durumda ulûhiyetin nitelikleri olan isim ve sıfatların kâinât üzerindeki etkilerinin de (tecelli, taalluk) yok sayılması gerektiği şeklinde yanlış bir düşüncenin ortaya çıkacağını söylemekte ve yine inanç esaslarının ispatında önemli bir delil oluşturan evrenin hiç bir zaman gölge varlıklar olarak nitelendirilemeyeceğini, bunların hayalî değil, gerçek varlıkları gerektirdiğini ifade etmektedir.[148]

Varlığın hayalî bir gölge şeklinde değil, onun bir gerçekliğinin bulunduğu anlayışının genel olarak benimsenmesini ve yine Kur'ân'da Allah'ın hiç bir şeye benzemediğinin ifade

---

143 bk. *Emirdağ*, I, 14, 28; *Emirdağ*, II, 56, 162; *Barla*, s. 17; *Kastamonu*, s. 145; *Latif Nükteler*, s. 21, 27; *Mektûbât*, s. 59; *Tarihçe*, s. 199.

144 *Muhâkemât*, s. 118; *Mesnevî*, s. 233-234.

145 *Mesnevî*, s. 233; *Muhâkemât*, s. 117.

146 *Mesnevî*, s. 233.

147 *Mesnevî*, s. 233-234; *Muhâkemât*, s. 117-119.

148 *Mektûbât*, s. 76, 420; *Sözler*, s. 443; *Mesnevî*, s. 233-234; *Muhâkemât*, s. 117-119.

edilmesini[149] vahdet-i vücûdun varlık hakkındaki görüşünün yanlışlığının bir delili olarak zikreden müellif, Allah'ın mekân tutmaktan ve cüzlere ayrılmaktan münezzeh bulunduğunu, O'nun aşkın varlık (müteâl) olması sebebiyle eşya ile ilgisinin sadece yaratma (halk) açısından gerçekleştiğini, bu yüzden "her şey O'dur (heme ost) anlayışının değil, "her şey O'ndandır" (heme ez ost) düşüncesinin doğru olduğunu, aksi halde evrenin de Yüce Allah gibi kadîm olduğu tarzında çok yanlış bir anlayışın ortaya çıkacağını söylemektedir.[150]

Vahdet-i vücûdun, Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) ve onu izleyen mutasavvıflar tarafından en yüksek bir mertebe olarak değerlendirildiğini fakat bunun eksik bir anlayış olduğunu, nitekim nübüvvet nuruyla yeterince aydınlanan sahâbe-i kirâm arasında görülmediğini söyleyen Said Nursî'ye göre bu hali dinî tecrübe yoluyla hissedenlerin, mânevî sarhoşluk (cezbe, sekr) durumunda gördükleri şeyleri bu durumdan kurtulduktan sonra aklî ve ilmî bir usûle uydurarak ifade etmeleri Kur'ân ve sünnet açısından bazı sakıncalar doğurmuştur.[151]

Eserlerinde zaman zaman Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışına da yer veren Said Nursî, onun vahdet-i vücûdu en yüksek bir mertebe olarak görmesinin hata olduğunu, görüşlerini delillendirmek için Kur'ân âyetlerini keyfî olarak yorumladığını ve bazı izahı güç tevillerde bulunduğunu, bu sebeple ulemânın çoğunluğuna muhalefet ettiğini, keşiflerinde ölçüyü kaçırdığını ve bu sebeple metodu ve eserlerinin çok fazla rağbet görmediğini söylemektedir.[152]

---

149 eş-Şûrâ 42/11.

150 *Mektûbât*, s. 76.

151 bk. *Mektûbât*, s. 76, 420.

152 *Latif Nükteler*, s. 49-50, 59-61, 63; *Lem'alar*, s. 259-260

BİRİNCİ BÖLÜM

VARLIK ve BİLGİ

I. VARLIK ve ÂLEM

Kelâm bilginleri genel olarak varlık ve tabiat hakkındaki düşüncelerini hudûs anlayışı üzerine bina ederler. Varlığı vâcib ve mümkin şeklinde sınıflandıran müteahhir dönem kelâmcıları bu konuda İslâm filozoflarından etkilenmişlerdir. Bu anlayışa göre âlem[153], mümkin varlık olup cevher[154] ve arazlardan[155] meydana gelmiştir. Cevherler bölünemeyen en küçük parçalardır ve birleşerek cisimleri[156] meydana getirirler. Ancak cismin oluşması için arazların da bulunması zorunludur. Arazlar ise cismin gelip geçici nitelikleri olup, varlıkları kendi tabiatlarının gereği olmayıp kendi başlarına var olamazlar. Dolayısıyla arazlar hâdis olduğundan, cismin meydana gelebilmesi için kendilerine ihtiyaç duyulan cevherlerin de hâdis olduğu kabul edilmiştir. Böylece cevher ve arazlardan teşekkül eden âlemin hâdis yani yaratılmış olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden âlem Allah'ın ilim, irâde ve kudretiyle meydana gelmiş olup sonlu ve sınırlı bir yapıya sahiptir.[157]

Varlık ve âlem konusuna muhtelif eserlerinde yer veren Said Nursî'nin bu konudaki izahları klasik kelâm ilminin mukaddimesini oluşturan varlık anlayışından farklılık gösterir. Onun, gerek felsefede gerekse klasik kelâm ilminde olduğu gibi bir takım teknik terimler kullanmak sûretiyle sistematik olarak bir ontoloji yapmaktan çok, Kur'ân'ın bu konuda takip ettiği metoda uyarak ulûhiyete dair fiillerin açıklanması ve inanç konularının aklî yönden delillendirilmesi çerçevesinde varlık konularına yer verdiği görülmektedir. Bu sebeple, Said Nursî'nin bu konuda izlediği metodu "vahiy ile gelen bilgileri aklî delillerle güçlendirmek" şeklinde özetlemek mümkündür.

---

153 Detaylı bilgi için bk. Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", *DİA*, II, 359-360.

154 Kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklemin konusu olup kendisi yüklem olmayan öz varlık. bk. İlhan Kutluer, "Cevher", *DİA*, VII, 450-455.

155 Cevher ve cismin gelip geçici niteliği anlamına gelen, cevher ve zâtın zıddı anlamında kullanılan araz terimi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Araz", *DİA*, III, 337-342.

156 Üç boyutlu varlık anlamında ve genel olarak ruh veya nefis gibi mânevî varlıkların karşıtı olarak kullanılır. bk. H. Bekir Karlığa, "Cisim", *DİA*, VIII, 28-31.

A. Varlığın Gerçekliği

Said Nursî, varlığı vâcib ve mümkin olmak üzere sınıflandıran İslâm filozoflarıyla kelâmcıların tasnifini esas almaktadır. Ona göre varlığı mümkin olan, var olabilmesi için bir sebebe ihtiyaç duyan âlemin ve kendisini meydana getiren cüzlerin bir gerçekliği vardır ve evren hakkında bilgi sahibi olmak mümkündür. Müellif, "hakâiku'l-eşyâ-i sâbitetün" ifadesiyle kaideleşen bu prensibin ulemâ tarafından benimsendiğini ifade ederek, varlığın gerçekliğini inkâr eden sofistlerle onun bir gölgeden ibaret olduğunu ileri süren mutasavvıfeyi eleştirmektedir. Zira mümkin varlıkların, nurundan meydana geldikleri Vâcibü'l-vücûd'a göre[158] "vehmî" bir statüye sahip olmakla birlikte, O'nun irâde ve kudretiyle var kılınma açısından bir gerçekliği bulunmaktadır. Bu sebeple bizâtihi hâricî bir yapıya sahip olmayan mümkin varlıklar vehmî ve hayalî bir gölge de addedilemezler. Vâcibü'l-vücûd olan Allah hiç bir açıdan mümkin varlığa benzemediği gibi mekân tutmak ve cüzlere ayrılmaktan da münezzehtir. Allah'ın mümkin varlıklarla alakası sadece yaratma (halk) açısındandır. Said Nursî bu ontolojik yaklaşımı ile, vahdet-i vucûd görüşünü benimseyerek varlığı vehim, hayal ve gölge olarak nitelendiren bir kısım tasavvuf ehlini eleştirmekte, onların bu konudaki görüşlerini doğru bulmamaktadır.[159]

Said Nursî, yaratıcısından ayrı olarak bakıldığında onun bizâtihi sabit bir mevcudiyetinin olmayışı sebebiyle mümkin varlıkların tek başına bir anlam ifade etmediğini söylemek sûretiyle konuya îmânî bir boyut kazandırmaktadır. Varlık ancak yaratıcısına nispet edildiğinde bir anlam ve değer kazanır. Zira Allah'ın isim ve sıfatlarının varlıklar üzerinde yansıyan birer gerçekliği vardır. Varlıkların gerçekliğinden ise sırf bu isimlerin onlara yansıması sebebiyle söz edilebilmektedir.[160]

Said Nursî, kâinâttaki gaye ve nizama işaret ederek eşyanın sonsuz ihtimaller içinde şu andaki haliyle var kılınmasını Allah'ın varlığının ve birliğinin apaçık delili olduğunu belirtir.[161] Bu çerçevede o, mümkin varlık ile vâcib varlık arasındaki ilişkiyi şu şekilde izah etmektedir: Allah'ın ezelî ve her şeyi kuşatan ilmindeki mümkin varlıklar Vâcibu'l-vucûd'un nûrunun tecellilerine bir ayna olduğu gibi, onlar da vâcib varlığın aynaları ko-

---

157 bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 11-17; Bâkıllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 36-41;; Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhü'l- Usûli'l-hamse*, s. 92-120; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 33-67 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 39-48, Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 44-77; Râzî, *el-Muhassal*, s. 52-147.

158 Said Nursî mümkin varlıkların vâcib varlığın nurundan meydana geldiğini ifade etmekle beraber bunun mâhiyeti hakkında herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.

159 *Mesnevî*, s. 125; *Mektûbât*, s. 76-77, 229.

160 *Mektûbât*, s. 56,77; *Sözler*, s. 447.

161 *Sözler*, s. 611.

numundadır. Bu varlıklar daha sonra Allah'ın ezelî ilminin sonucu olarak hâricî bir varlığa bürünmüşlerse de gerçek anlamda "hakiki varlık" derecesine ulaşamamışlardır.[162]

B. Madde ve Ezeliyet

Maddenin bölünemeyen en küçük parçasının felsefe ve kelâmda "cevher-i ferd" olarak isimlendirildiğini ifade eden Said Nursî bunları zerre (atom) ve ondan daha küçük olan esîr[163] maddesi olarak tanımlamaktadır.[164] O, bu konudaki açıklamalarında modern bilimlerin terminolojisini kullanmamakla beraber, maddeden bahsederken esîr, zerre ve unsur (element) gibi terimleri tercih etmektedir. Muhtelif eserlerinde varlık ve maddeye ilişkin detaylara yer veren müellif, Kur'ân'ın bu konuda takip ettiği metoda uyarak varlığı felsefe ve tabiat bilimlerinin yaptığı gibi sadece varlık olarak ele almamakta, ona Yüce Yaratıcının varlığına delil olması açısından yer vermektedir.

Said Nursî'nin ulûhiyeti inkâr eden çeşitli felsefî akımların oldukça etkili olduğu bir dönemde yaşadığı bilinmektedir. Bu akımlara göre, madde ile onun hareket ve değişim gibi özellikleri Allah'ın irâde ve kudretiyle değil, kendi kendine ve tesadüfen oluşmaktadır. Bu tür inkârcı felsefî düşüncelere dikkat çeken müellif *Sözler* adlı eserinin bir bölümünü zerrenin hareketi ve görevlerinin izahına ayırmıştır.[165]

Günümüz tabiat bilimlerine göre eşyanın menşei oksijen, hidrojen, karbon ve azot olmak üzere dört unsura dayanmaktadır. Esasen bunlar madde ve mâhiyet itibarıyla bir sayılabilirler. Bu unsurlardan oluşan madde ise ancak Allah'ın tekvînî kanunlarına göre hareket etmektedir.[166] Gök cisimlerinin nizamını temin eden genel çekim gibi fizik kanunlarının, cevher-i ferdde yani zerrede de bir benzeri bulunur ve böylece zerre âlemi (âlem-i zerrât) semâvî âleme küçük bir örnek teşkil eder.[167]

Said Nursî, cansız ve şuursuz zerrelerin tesadüfen veya kendi kendiliğinden bir gaye ve nizama bağlı olarak sonsuz ihtimaller arasından birini tercih edip kâinât sistemini meydana getirmesini akla aykırı görmektedir. Ona göre evren ancak sonsuz ilim, irâde, kudret ve hikmet gibi üstün niteliklere sahip bir zâtın eseri olmalıdır. Aksi takdirde her zerrenin hem kendini, hem de etkileşimde bulunduğu diğer zerrelerle kâinâtın gaye ve nizamını bildiği şeklinde akl-ı selimin kabul etmesi mümkün olmayan bir sonuç ortaya çıkar. Bu açıdan bakıldığı takdirde evrendeki her zerre, Allah'ın varlığı ve birliğinin delili olmaktadır. Di-

162 *Mesnevî*, s. 133.
163 bk. Mahmut Kaya, "Esîr", *DİA*, XI, 390.
164 *Şuâlar*, s. 561.
165 *Sözler*, s. 513-523.
166 *Sözler*, s. 276, 522.
167 *İşârât*, s. 83.

ğer yönden farklı elementleri meydana getirmesi açısından zerrelerin değişimi ilâhî kader programında belirlendiği şekilde vuku bulmaktadır. Zira unsurları (element) oluşturan her zerre muayyen bir miktar ve şekilde canlı varlıklar ile cansız maddelerde bulunmakta, görevini ise her yerde mükemmel bir şekilde yerine getirmektedir.[168]

Kur'ân'ın hikmeti açısından zerrenin değişimine bakıldığında bunun pek çok gayesinin, hikmet ve vazifesinin olduğuna dikkat çeken müellif, bu hususları aşağıdaki şekilde izah etmektedir:

- Allah teâlâ kudret mu'cizeleri olan fiillerini zerrenin değişimi ile yenilemektedir. Bu sebeple her zerre farklı bir model olmak üzere çeşitli formlarda oluşturularak muhtelif varlık türlerinin meydana gelmesine zemin hazırlanmaktadır

- Cenâb-ı Hak, sonsuz rahmet armağanlarını, çeşitli fiillerinin örneklerini bu zerrelere hareket vererek göstermektedir.

- Allah, isim ve sıfatlarının tecellilerini geçici ve sınırlı bir zeminde göstermek maksadıyla zerrelere hareket bahşetmiş, onları mükemmel bir nizam içinde vazifelendirmek sûretiyle adetâ sonsuz bir tesbihe sevk etmiştir.

- Allah zerreleri, hareket ve değişimi sayesinde bitki, hayvan ve insanın bünyesinde terbiye ederek onları uhrevî âleme hazırlamakta ve kendilerini oraya lâyık hale getirmektedir.[169]

Zerrelerin hareketinde gaye ve hikmetin bulunması ancak Allah'ın hikmetiyle bilinebilir. Zira Allah, zerreleri çeşitli görevlere onlara verdiği hareketle sevk etmiştir. Bu vazife içinde zerreler madenlerin, bitkilerin, hayvanların ve insanların bedenini oluşturarak terakki ederler. İnsan bedeninde bulunan zerreler, daha latif olduklarından dimağ ve kalp gibi en hassas merkezlerde yerlerini alırlar. Bu açıdan bakıldığında zerrelerin hikmetsiz olmadıkları ve kendilerine uygun bir tür kemâle sevk edildikleri görülecektir. Netice olarak Allah'ın her şey için bir zirve noktası tayin ettiği, bu kemal noktasına ulaşmak için her varlığa bir kâbiliyet ihsan ettiği ortaya çıkmaktadır. O'nun canlılar için koyduğu bu "rubûbiyet kanunu" cansız varlıklar için de geçerlidir. Zira onlar da sadece kaderin kendileri için belirlediği "tekvînî kanunlara" göre hareket etmektedir.[170]

İslâm düşünce tarihi boyunca madde ve bunlardan oluşan âlemin ezelî olup olmadığı konusu bir problem olarak ele alınmış ve bu konuda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Gazzâlî (ö. 505/1111) İslâm filozoflarını âlemin kıdemine kâil oldukları gerekçesiyle eleştirmiştir. Bilindiği üzere kelâmcılar âlemin kadîm olmayıp hâdis olduğunu savunarak bu

---

[168] *Sözler*, s. 275-277, 513-518; *Muhâkemât*, s. 105-106; *Mesnevî*, s. 225.
[169] *Sözler*, s. 516-520.
[170] *Sözler*, s. 520-522.

konudaki görüşlerini de (varlık başlığı altında açıklandığı üzere) "cevher ve araz" anlayışına dayandırmaktadırlar. Aynı konuda Said Nursî de kelâmcıların yaklaşımını benimsemekte, eserlerinde kelamcılar ölçüsünde olmamakla birlikte cevher ve araz görüşüne yer vermektedir. Ona göre zerrelerin hareket etmesiyle oluştuğu öne sürülen kuvvet ve sûretler birer araz olduğundan, türlerdeki birbirine zıt cevherleri oluşturamazlar. Zira hiç bir arazın cevher olması mümkün değildir. Dolayısıyla türlerin kendilerine has özellikleri ve bütün arazların en ayırıcı vasıfları "yok"tan yaratılmıştır.[171]

Maddenin "yok"tan yaratıldığını, onun varlık içinde sürekli değişim göstermesiyle izah eden Said Nursî, zerrelerin hareketiyle türlerin meydana geldiğini savunarak maddenin ezelî olduğunu iddia edenlerin böyle bir sonuca nasıl ulaştıklarını tespit etmeye çalışmaktadır. Ona göre, konuya titizlik ve dikkatle yaklaşmayıp, sathî ve dikkatsiz bir düşünceyle, muhal ve bâtıla mümkin nazarıyla bakan bu iddia sahipleri doğruyu bulamamışlardır. Zira onlar hiç bir zaman âlemdeki nizamı ve insanı hayret içinde bırakan bedîî sanatları görememişler, bütün bunların tesadüfen oluştuğuna inanarak maddenin ezeliyeti vehmine kapılmışlardır. Müellif, maddenin ezelî olduğu görüşünü zerrelerin hareketine bağlayan izahları aklın, vicdanın ve kalbin muhal gördüğünü vurgulamakta ve fıtratın, âlemin hudûsunu kabul edebileceğini söylemektedir. Ona göre zerreler, cansız ve şuursuz oldukları halde bir gaye ve nizam dahilinde maddenin çeşitli formlarında yer alabilmektedir. Zerrelerin kendiliklerinden bunları yapabilmesi onların sonsuz bir irâde ve kudrete sahip olmasını gerektirir. Müellif bu varsayımı mâkul görmemekte kâinatın ancak sonsuz irâde, kudret ve hikmet sahibi olan bir Yüce varlığın yani Allah'ın bir eseri olduğunu vurgulamaktadır.[172]

Allah, her fert ve türe kendilerine mahsus bir vücut ihsan etmiştir. Ancak bunların varlıkları mümkin statüsünde, yani varlığı ile yokluğu eşit, varlık sahasına çıkabilmeleri için bir sebebe muhtaç durumdadır. Sebeplerin sonsuza değin sürüp gitmesi (teselsül) ise bâtıl olduğuna göre bunun aynı statüde olmayan bir başka varlıkta (Vâcibü'l-vucûd) nihâyetlenmesi gerekir. Öte yandan âlemde görünen değişim de eşyanın hudûsuna delil teşkil etmekte, akıl da bunu teyid etmektedir. Said Nursî, yeryüzündeki canlı türlerinin tabî bir değişim yoluyla teşekkül ettiği görüşünü eleştirmekte her türün müstakil olarak yaratıldığını ve canlıların bu türlerin neslinden devam etmekte olduğunu belirtmektedir. Ona göre, türlerin başka türlerden meydana geldiğini düşünmek sadece bir vehimdir. Zira iki ayrı türden meydana gelen canlıların nesli devam etmemektedir.[173]

---

171 *Muhâkemât*, s. 112.

172 *Muhâkemât*, s. 110-111; *Mesnevî*, s. 226; *İşârât*, s. 99.

173 *İşârât*, s. 98-100; *Muhâkemât*, s. 110.

C. Tabiat Kanunları

Allah'ın biri kelâm sıfatından kaynaklanan ve beşerin ihtiyârî fiillerini düzenleyen mesajların oluşturduğu, diğeri de irâde sıfatından kaynaklanan kânâtta cârî olan kanunlardan ibaret olan iki tür şeriatı vardır. Tabiat kanunları duyularla algılanan bu evrende yaratılıştan beri gerçekleşen olayları bir nizam altında tutan fıtrî şeriattır. Allah'ın şeriatının bu kısmını "tabiat" veya "matbaa-i ilâhiyye" olarak isimlendirmek mümkündür. Tabiat, kâinâtın yaratılmasında cârî olan îtibârî kanunların toplamından ibarettir. "Kuvâ" denilen doğal etkilerin herbiri, bu fıtrî şeriatın birer hükmü, "kanunlar" ise bu şeriatın birer meselesidir. Süreklilik arz etmesi sebebiyle îtibârî olan bu kanunların Allah'tan bağımsız birer varlık (vucûd-i hâricî) olduklarını düşünmek vehimden öte bir anlam taşımaz.[174] Başka bir deyişle tabiat, rubûbiyetin îtibârî kanunları ve fıtrî şeriatıdır. Bu şeriatın, mânevî ve yalnız "vucûd-i ilmî"ye sahip bulunan hükümlerini, "mevcûd-i hâricî"si bulunan birer madde kabul etmek sûretiyle kudret-i İlâhiyye'nin yerine sadece "vucûd-i ilmî"ye sahip bulunan kanunları koyduktan sonra, bunlara "tabiat" diyerek Allah'ın kudretini nefyetme yoluna gitmek şirktir. Zira tabiat denen şey, hiç bir zaman bizâtihî kanun koyucu bir irâdeye sahip olmadığı gibi herhangi bir tesir ve yaratma kabiliyetine de sahip değildir.[175]

Tabiat kanunları hakkında ortaya koyduğu bu fikirlerle Said Nursî, varlığın menşei problemini madde ve tabiata indirgemek sûretiyle çözmeye çalışan maddeci düşünceyi eleştirmekte ve problemin çözümü konusunda yararlanacağı madde ötesi bir altyapı hazırlamaktadır.

Said Nursî, tabiatta meydana gelen olaylarda sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi değerlendirirken, sebebin sonucu zorunlu olarak belirlediği veya gerektirdiği kanaatinde değildir. Tabiata sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde bakıldığında orada gözlenen gaye ve hikmet ise, ancak ilim, irâde, kudret ve hikmet gibi üstün niteliklere sahip bulunan bir varlığın fiili olabilir. Sebep-sonuç ilişkisinde bir yakınlık (iktirân) gözlense de, bunlar arasında bir zorunluluk bağı düşünülemez. Bu bakımdan sebep ve sonuçların ayrı ayrı fakat birbiri ardından yaratılmasından hareketle, sonuçlarda görülen gaye ve hikmeti, cansız ve şuursuz olan sebeplerin belirleyip gerektirdiğini söylemek mümkün değildir.[176]

Sebep-sonuç konusundaki görüşlerinde tevhid inancını ön plana alan Said Nursî, kâinâtı yaratan ve evrende her an tasarrufta bulunan yegâne varlığın Allah olduğunu vurgula-

---

174 *Muhâkemât*, s. 112-113; *Mesnevî*, s. 227-228.

175 *Lem'alar*,s. 175; *Mesnevî*, s. 227; *İşârât*, s. 97, 100-101, 213; *Muhâkemât*, s. 109.

176 *Lem'alar*, s. 225-229; *Sözler*, s. 185, 273, 295, 386-389; *Mesnevî*, s. 131.

maya özen göstermektedir.[177] Esasen o, Allah'ın tabiatta, sonuçları sebeplere bağlı kılarak bir nizam vazettiğini benimsemekte, insanın başarısını söz konusu sebeplere başvurmasında görmekte ve Allah'ın insanı da bu tür bir başvuruda bulunma ile mükellef tutuğunu beyan etmektedir.[178]

Said Nursî sebep-sonuç ilişkisi konusundaki açıklamalarında kâinâtın "mülk" ve "melekût" olmak üzere iki yönü bulunduğuna dikkat çekerek varlıkların mülk cephesinde görülen zâhirî sebeplerin tesir ve yaratma kabiliyetinin bulunmadığını, bunların görevinin kudret-i ilâhiyyenin eserlerini ilân etmek olduğunu vurgulamakta, Allah'ın izzet ve azametinin zâhirî sebeplerin varlığını gerekli kıldığını tevhidin ise yaratma (halk) fiilini bu sebeplerden nefyettiğini belirtmektedir. Olayların hikmetlerini kavrayamayan bazı insanların, Hâlık'tan şikâyet edebileceklerini, zâhirî sebeplerin bu yakınmaların yönünü çevirebilmek için yaratıldığına dikkat çekmektedir. Müellif bu hususa örnek olarak hastalık ve musibetleri göstermektedir. Said Nursî, "hakikat" şeklinde nitelendirdiği eşyanın melekût yönünde ise her şeyin güzel ve kudretin de bizâtihî taallukuna (mübâşeretine) uygun olduğunu ve Allah'ın yüceliğine zıt hiç bir halin bulunmadığını ifade etmektedir. Netice olarak müellif, aklın sathî nazarına karşı kudretin yüceliğinin muhafaza edilmesi gayesiyle sebeplerin vazedildiğini beyan etmektedir.[179]

D. Yaratılış

Maddenin yaratılışını ve mâhiyetini, kelâmcıların yaptığı gibi Allah'ın ilim, kudret ve irâde sıfatlarına dayandıran Said Nursî, Allah'ın yaratma fiilini ikiye ayırır. Bunlardan ilki ihtirâ' ve ibdâ'dır. Buna göre Allah bütün unsurları (elementler) örneksiz ve benzersiz olarak yoktan var etmiştir. Diğeri ise inşâ ve terkiptir. Bu tarz yaratmada yoktan var edilen unsurlar birleşerek yeni bir terkip ve mâhiyet ile muhtelif maddeler şeklinde meydana gelmektedir. Said Nursî, bu değişim içinde varlıkların yeni bir terkip oluşturmasını esmâ-i İlâhiyye'nin birer tecellisi olarak görmekte, "hiçbir şey yoktan var olmaz, var da yok olmaz" şeklindeki Lavosier kanununun Allah'ın yaratıcılığını inkâr etmek gayesiyle kullanılamayacağını savunmaktadır.[180] Kâinât, güneş sistemi ve dünyanın nasıl yaratıldıklarını Kur'ân âyetleri ışığında izah eden müellif, bu konuda birbirine zıt gibi görünen Kur'ân âyetlerini yorumlamak sûretiyle bir yaratılış nazariyesi ortaya koymakta ve bunu modern

---

177 *Sözler*, s. 272; *Lem'alar*, s. 312.
178 *İşârât*, s. 20,22; *Hutbe-i Şâmiyye*, s. 117; *Muhâkemât*, s. 41.
179 *Sözler*, s. 272-273; *Lem'alar*, s. 76, 312; *Mesnevî*, s. 10; *Sünûhât*, s. 22-23.
180 *Lem'alar*, s. 182-183.

bilimlerin konuyla ilgili teorileriyle karşılaştırarak aralarındaki benzerliklere dikkat çekmektedir.

Said Nursî, kâinâtın yaratılışı ile ilgili olarak, arzın yaratılmasından sonra yedi semanın tanzim edildiğini[181], göklerin yaratılmasından sonra arzın elips şeklinde yaratıldığını[182], göklerin ve yerin bitişik bir halde iken birbirinden koparıldığını[183] beyan eden üç âyeti ele almaktadır. Müellif söz konusu âyetlerin yorumundan önce din bilginlerinin bu konudaki görüşlerini zikrederek "hikmet-i cedîde" olarak adlandırdığı modern bilimlerin de görüşüne yer vermektedir. Dinî anlayışa göre Allah önce bir "cevhereyi" yani bir nesneyi yaratmış ve daha sonra bu nesnenin bir kısmını gaz, bir kısmını da sıvı haline getirmiş ardından sıvıyı yoğunlaştırarak "zebed"e (köpük) dönüştürmüş, arz veya yedi arz küresini ise bu köpükten yaratmıştır. Bu esnada her bir arz için "havâ-i nesîmî"den (atmosfer) bir semâ meydana gelmiştir. Allah, gaz tabakasını yayarak yedi kat semayı tanzim etmiş, yıldızların oluşumuna imkân verecek şekilde düzenlediği semâda yıldızları yaratmıştır.[184]

Said Nursî, güneş sistemi ile bu sisteme bağlı yıldızlar grubunun basit bir cevher iken, daha sonra bir tür gaza dönüştüğünü, bu gazın bilahare sıcak bir sıvı haline gelerek katılaştığını, bunun aşırı derecede sıcak olması sebebiyle bazı büyük parçalarının etrafına fırladığını, bunların yoğunlaşarak dünyanın da dahil bulunduğu bütün gezegenleri meydana getirdiğini modern bilimin bu konudaki görüşü olarak sunar.[185]

Said Nursî'nin bu konuda dünyanın güneşten koptuğunu ortaya koyan Lâplace teorisi[186] ile uygunluk arz eden görüşler naklettiği görülmektedir. Din ile modern bilim arasını telife çalışan müellife göre göklerle yerin, bitişik bir halde iken, sonradan birbirinden ayrıldıklarını ifade eden âyete göre, Allah önce varlıkların içine nüfûz edebilecek nitelikte, şekilsiz, akıcı, saydam ve esnek bir madde olan esîri[187] yaratmış, daha sonra bidâyetteki yaratılışı esas alarak bunu cevher-i ferde dönüştürmüştür. Daha sonra yukarıda da ifade edildiği üzere bu cevhere tecelli ederek bunun bir kısmını gaz bir kısmını da sıvı hale getirmiş, semâ ve arzı bunlardan yaratmıştır. Güneş sisteminde yer alan dünya ve diğer gezegenler ise başlangıçta güneşle bitişik, açılmamış bir hamur şeklinde iken bunları birbi-

---

181 el-Bakara 2/29.

182 en-Nâziât 79/27-30.

183 el-Enbiyâ 21/30.

184 *İşârât*, s. 214-215.

185 *İşârât*, s. 215.

186 A. Nevfel, *Allah ve Modern İlim*, s. 11.

187 Said Nursî, arşın su üstünde olduğunu ifade eden âyeti (Hûd 11/7) zikrederek bu suyun, akıcı özelliği olan "esîr" maddesi olabileceğine işaret etmektedir.

rinden ayırmış, gezegenleri belirli bir düzen içinde ve genel çekim kanunuyla güneşe bağlayarak, etrafında dönmelerini temin etmiştir.[188]

Müellif, güneşin hareketine dair Kur'ân'da yer alan âyete[189] işaret ederek güneşin, kendi merkezinde meydana gelen bir cereyan ile etrafındaki gezegenleri Allah'ın kâinâta koyduğu çekim kanunu sayesinde döndürdüğünü beyan etmektedir. Bu çekim kuvveti zahiren güneşin hareketinden kaynaklanmaktadır. Hareketin ısıyı, ısının kuvveti, kuvvetin de çekimi meydana getirdiğini belirten müellif, ısı ve ışık veren bir lamba mâhiyetinde yaratılan güneşin gelecekte seyir ve enerjisini bitirerek faydasız hale geleceğine de dikkat çekmektedir.[190]

Arzın yaratıldıktan sonra kabuk bağlayarak insan dışındaki canlıların yaşamasına elverişli hale gelmesinin semâdan önce gerçekleştiğini, arzın insanın yaşayabilmesine uygun duruma gelişinin ise semaların tesviye ve tanziminden sonra meydana geldiğini, esasen başlangıçta bir arada bulunan semâ ve arzın daha sonra ayrıldığını belirten müellif, bu konuyla ilgili olarak daha önce zikrettiği üç ayet[191] arasında herhangi bir tenâkuz görmemektedir.[192]

Öte yandan Said Nursî, küreye benzeyen ve içinde canlıların yaşadığı diğer yedi küreden bahsetmekte ancak bunlar hakkında detaylı bilgi vermemektedir.[193] Müellifin bu canlılarla, cin ve benzeri varlıkları kasdetmiş olması muhtemeldir.

Kur'ân'daki, yedi kat göğün (seb'a semâvât) ve bir o kadar da yerin (arz) yaratıldığını ifade eden âyeti[194] zikreden müellif, bu âyette yer alan "yedi" ifadesini gökler ve yer açısından izaha çalışmaktadır. Müellif bu âyetin açıklanmasına önce *İşârâtü'l- İ'câz'da* özet olarak yer vermekte[195], daha sonra yazdığı eserlerinden biri olan *Lem'alar*'da ise, konuyu daha detaylı olarak ele almaktadır.[196]

Said Nursî, eski felsefeye göre gök sayısının dokuz olduğunu hatta bazı müfessirlerin söz konusu âyette yer alan "yedi gök" (seb'a semâvât) ifadesini, dönemlerine hakim olan bu yanlış düşünceye göre tefsir ettiklerini beyan etmektedir. Yeni felsefeye (hikmet-i cedîde), coğrafya ve kozmoğrafya ilimlerinin verilerine göre ise, göklerin varlığı tamamen inkâr edilmekte, yıldızların fezâ (uzay) denilen bir boşlukta hareket ettiği ileri sürülmekte-

---

188 *İşârât*, s. 215-216; *Sözler*, s. 364-366.
189 Yâsîn 36/38.
190 *Sözler*, s. 365-366.
191 el-Bakara 2/29; en-Nâziât 79/30; el-Enbiyâ 21/30.
192 *İşârât*, s. 216.
193 *İşârât*, s. 216; *Lem'alar*, s. 59.
194 et-Talâk 65/12.
195 *İşârât*, s. 217-218.
196 *Lem'alar*, s. 58-63.

dir. Kur'ân'da ise göklerin yedi kat olarak yaratıldığı, yıldızların hareket etmesine uygun hale getirildiği ifade edilmektedir.[197]

Said Nursî Kur'ân'daki "yedi gök" ifadesini izah etmeden önce "fezâ" denilen şeyin tamamen bir boşluk olmadığını ve fezânın esîr maddesi ile dolu bulunduğunu belirmektedir. Fezâyı dolduran bu esîr maddesi, gök cisimlerinin nizamını sağlayan câzibe (çekme) ve dâfia (itme) kanunları arasındaki münasebeti kurmakta, maddelerdeki ısı, ışık ve elektrik gibi kuvvetleri yaymakta ve iletmektedir. Esnek bir madde olan esîr, tıpkı oksijen ve hidrojenden oluşan suyun, sıvı, katı ve gaz olmak üzere üç halde bulunabildiği gibi, mâhiyetini muhafaza etmek kaydıyla farlı terkip ve formlara dönüşebilmektedir. Said Nursî esîr maddesiyle ilgili izaha bağlı olarak, yaratılmış yedi gök tabakasının mevcûdiyetini aklen mümkün görmektedir.[198]

Öte yandan Said Nursî, yıldız tabakaları arasındaki farklılığa dikkat çekerek bunların birbirine benzemediğini, dolayısıyla bir birinden farklı gök tabakalarının bulunabileceğini ifade etmektedir. Meselâ, Samanyolu (kehkeşân) galaksisinde yeni oluşuma başlamış yıldızlar grubu, güneş sisteminden farklı olduğu gibi daha önce oluşmuş sabit yıldızlar grubundan da farklı olabilmektedir. Bu sebeple müellif, birbirine benzemeyen farklı yedi gök tabakasının varlığının his ve hads[199] ile anlaşılabileceği kanaatindedir.[200] Kur'ân'da yer alan yedi semânın mevcûdiyetini temellendirmek için maddî âlemden çeşitli örneklere yer veren müellife göre "bir madde-i vâhidden teşkilât düşse, tabakalarına ayrılmaktadır." Meselâ bir nesnenin yanması sonucunda o şey alev, duman, kor ve kül unsurlarına ayrılmaktadır. Yine oksijen ve hidrojenden oluşan su, buhar, buz ve sıvı halinde bulunabilmektedir. Müellif, bu izahlara paralel olarak Allah'ın, yedi semâyı söz konusu esir maddesinin farklı formlarından yaratmış olabileceğine dikkat çekmektedir.[201]

Kur'ân'da yer alan yedi semâyı, sayı açısından tamamlama gayreti içinde olmadığı görülen müellife göre, Arapça'da yedi, yetmiş ve yedi yüz gibi ifadeler bir şeyin çokluğunu dile getirmek üzere kullanılmakta bu sebeple Kur'ân'daki yedi gök ifadesinde pek çok gök tabakasını ifade etmektedir.[202]

Kur'ân'daki, yedi semânın varlığına işaret eden ifadeler, bazı farklı yorumlara sebep teşkil etmiştir. Zira Kur'ân, anlayış kabiliyetleri birbirinden çok farklı olan avâm ve havâs gruplarının idrak kapasitelerini dikkate almıştır. Bu yüzden her insan Kur'ân'ın bu tür ifa-

---

[197] *İşârât*, s. 217; *Lem'alar*, s. 60.
[198] *Lem'alar*, s. 60-61; *İşârât*, s. 217; *Sözler*, s. 533.
[199] bk. Hayati Hökelekli, "Hads", *DİA*, XV, 68-69.
[200] *Lem'alar*, s. 61; *İşârât*, s. 217.
[201] *Lem'alar*, s. 61; *İşârât*, s. 217-218.
[202] *Lem'alar*, s. 61; *İşârât*, s. 218.

delerinden kendi anlayış seviyesine göre payını almaktadır. Ona göre söz konusu ifadelerden atmosferin çeşitli tabakaları, halk dilinde yedi seyyâre olarak bilinen yıldızlar ve yörüngeleri (medâr), dünyaya benzeyen ve canlılara mesken olmuş yedi küre, güneş sisteminin yedi tabakası, güneş sistemine (manzûme-i şemsiyye) benzeyen yedi güneş sistemi, esir maddesinin yedi tabakaya ayrılması, görünen göğü bir semâ saymak ve bunu dünyanın semâsı kabul ettikten sonra altı tabaka daha semânın varlığını kabul etmek gibi birbirinden farklı çeşitli anlamlar çıkarılmıştır. Bunlara ek olarak bazı bilginlerin yedi semâyı, "âlem-i şehâdet" ile sınırlı görmeyip dünyevî, uhrevî, gaybî ve misâlî âlemler için de birer semâ kabul ettiklerini belirten, bu görüşlerin tamamının doğru olabileceğini söyleyen müellif, Kur'ân'ın bu tür ifadelerine tenkit yöneltmenin ilmî bir değer taşımadığına dikkat çekmektedir.[203]

Kur'ân'ın arzın (yer) yaratılması konusuyla ilgili ifadelerine yönelik bazı tenkitlere işaret eden Said Nursî'ye göre, söz konusu âyette yedi kat arzdan bahsedilmediğine göre âyetteki[204] yedi ifadesi, gökleri nitelemektedir. Müellif âyette yer alan "mislehunne" ifadesinin, arzın yedi semâ gibi yaratılmasını, mahlûkâta mesken olması açısından bir benzetmeyi ifade ettiği kanaatindedir. Diğer taraftan yer küre, semâlarla kıyaslanmayacak kadar küçük olmakla beraber, pek çok ilâhî sanatın ortaya çıkmasına mahal teşkil etmesi bakımından semâların mânevî bir merkezi konumundadır. Zira yer küre, farklı coğrafyası, iklimi, kıtaları ve kabuğundan merkezine kadar farklı tabakasıyla muhtelif varlıklara mesken teşkil etmektedir. Yer kürenin çeşitli tabakalarına işaret eden müellif, Allah'tan hikmetsiz bir fiil sâdır olmadığını dolayısıyla bu tabakaların bazı rûhânî varlıklar için yaratıldığını düşünür. Bir başka yaklaşıma göre şehadet âleminin bir çekirdeğini teşkil eden yer küre âlem-i misâl açısından semâvât ile boy ölçüşebilecek bir büyüklüğe sahip olabilmektedir. Said Nursî, meseleye bu açıdan yaklaşıldığında, yedi semâya karşılık, yedi kürenin bulunabileceğini ifade etmektedir.[205] Yaratılışla ilgili bu tür konular yanında, dünyanın yuvarlaklığı hakkında detay sayılabilecek açıklamalara da yer veren müellif, muhtemelen dünyanın yuvarlak olmadığını iddia edenlerin itirazlarını cevaplandırmayı düşünmüş olmalıdır. Söz konusu itirazlar ise onun yaşadığı dönemdeki Müslüman halkın, en azından bir kısmının bilgi seviyesini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Said Nursî bu konuda yapılan itirazlara cevap olmak üzere İslâm ulemasından İmam Şâfiî, Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Teftâzânî (ö. 793/1390), Seyyid Şerif Cürcânî (ö.

---

203 *Lem'alar*, s. 62; *İşârât*, s. 218.
204 et-Talâk 65/12.
205 *Lem'alar*, s. 58-60.

816/1413), İbn Hümâm gibi bilginlerin dünyanın yuvarlak olduğunu izah ettiğini söylemekte ve dolayısıyla bunların eserlerine müracaat edilmesini tavsiye etmektedir.[206]

E. Zaman

Yaratılışı ilgilendiren konulardan biri de zaman problemidir. Esasen zaman birimlerinden olan gün ve sene mefhumunun, dünyanın kendi ekseni ve güneş etrafında bir tam dönüşten ibaret olması açısından bize zamanın mâhiyeti hakkında yeterince bilgi vermemektedir. Öte yandan bazı âyetlerde göklerin ve yerin yani kâinâtın altı günde yaratıldığı ifade edilmektedir.[207] Said Nursî söz konusu âyetlere işaret ederek burada yer alan günün, yirmi dört saat olmayıp muhtemelen binlerce seneyi içine alan bir zaman diliminin olabileceğini beyan etmektedir.[208]

Günümüz biliminin anlayışına uygun olarak zamanın maddenin hareketi ile olan ilişkisine ve dolayısıyla onun hem fizik hem de psikolojik çerçevede izâfiyetine temas eden Said Nursî'ye göre, Allah'ın sanatındaki hareketler sonsuz derecede birbirinden farklıdır. Meselâ ses, ışık, elektrik, ruh ve hayalin süratlerinin birbirinden farklı olduğu bilinen bir husustur. Yine çok kısa süre içinde gerçekleştiği bilinen rüyada uzun bir zamanı yaşamak mümkün olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında tek bir zaman diliminin iki ayrı şahsa göre farklılık arz ettiği görülmektedir. Müellif zamanın, maddenin hareketi ile ilgili bir şey olduğunu izah edebilmek için dikkat çekici bir örneğe yer vermekte ve bu konuda şöyle demektedir: İnsanın, bir top güllesinin, sesin, ışığın, elektriğin, ruhun ve hayalin hızına bir ölçü olmak üzere, şöyle bir saat farz edin ki, bu saatin on tane ibresi bulunmaktadır. Bu ibrelerden birincisi saati, ikincisi altmış defa daha geniş bir dairede dakikayı, üçüncüsü yine altmış defa daha geniş dairede saniyeleri göstermekte ve bu artarak onuncu ibreye kadar devam etmektedir. Bu örneğe göre meselâ saati gösteren ibrenin dairesi küçük bir saat kadar olmakla beraber âşireleri (onuncu defa altmışta bir) gösteren ibrenin dairesi, dünyanın güneş etrafında döndüğü yörünge kadar hatta daha fazla olabilmektedir. Müellif örneğe devamla şöyle demektedir: İki kişi farz edin ki, bunlardan birisi saati gösteren ibreye, diğeri de âşireleri gösteren ibreye binmiş olsun. Bu durumda bu iki kişinin tek bir anda görmüş olduğu şeyler birbirinden farklı olacaktır. Bizim bir saatimiz, saati gösteren ibreye binen gibidir. Halbuki âşireyi gösteren ibreye binen bir kişi düşünüldüğünde, diğerine göre aynı zaman içinde olmakla beraber pek çok şeyleri müşâhede edebilmektedir. Meselâ Peygamberin mi'rac hadisesinde olduğu gibi imkân dairesinden vücub dairesine

---

206 *Muhâkemât*, s. 49-50.

207 el-A'raf 7/54; Hûd 11/7; el-Furkân 25/59; el-Hadîd 57/4.

208 *Sözler*, s. 149.

çıkarak sohbetle müşerref olabilmekte, geri dönebilmekte ve bize göre kısa olan bir zamanda, bu zamana sığmayacak pek çok şeyleri yapabilmektedir. Said Nursî bu izahların ışığında, "zaman, hareketin bir rengi, bir levni yahut bir şeridi hükmünde olduğundan, harekâtta cârî olan bir hüküm, zamanda dahi cârîdir" diyerek onun izafiyetine dikkat çekmektedir.[209]

Kâinâtta hüküm süren zamanın bir gerçekliği bulunduğunu söyleyen Said Nursî'ye göre ilâhî kaderin hükmüyle Allah'ın ezelî kudreti eşyanın yaratılmasında her biri birer "âyet" olan varlıklar zincirini "levh-i mahv ve isbât" denilen zamanın misâlî sayfasında yazmakta, yaratmakta ve böylece zerrelere hareket vermektedir. Said Nursî, levh-i mahv ve isbâtta, sabit ve dâim olan levh-i mahfûza uygun olarak, hayat ve ölüm, vücut ve fenâya maruz olan mümkin varlıkların sürekli değişime uğratılıp bir yaz-boz tahtası gibi yapıldığını ifade etmekte ve zamanın gerçekliğinin de bu olduğunu beyan etmektedir.[210]

F. Kozmolojik Açıdan Hayır ve Şer Problemi

Kâinât, Allah'ın hikmeti gereği bir takım zıtlara mahal teşkil etmektedir. Müellif, her şeyin zıddıyla bilindiği ilkesini esas alarak kâinâtta, hayır ve şer, lezzet ve elem, ışık ve karanlık, sıcak ve soğuk, güzellik ve çirkinlik, hidâyet ve dalâlet gibi zıtların iç içe girdiğini ifade etmektedir. Bu anlayışa göre şâyet varlık zıtlar halinde bulunmasaydı meselâ soğuk olmasaydı sıcağın, karanlık olmasaydı aydınlığın, hastalık olmasaydı âfiyetin ifade ettiği anlamı kavramak mümkün olmazdı.[211]

Öte yandan Gazzâlî'nin (ö. 505/1111), "leyse fi'l imkân ebdeu mimmâ kân" şeklinde ifadesini bulan "kâinâtın, düşünülebilen ihtimallerin en güzel şekliyle yaratıldığı" fikrini temel bir ilke olarak benimseyen Said Nursî bu konuda hemen her fırsatta söz konusu düşünceye atıfta bulunmaktadır.[212] Müellif bu düşünceye paralel olarak kâinâtın yaratılışında hayrın asıl ve küllî, şerrin ise bağımlı ve cüzî olduğunu beyan ederek bu konuda şöyle demektedir: Şer ve çirkinlikler kâinâtta cüzi olmakla beraber bunların varlığı kasdî olmayıp bağımlı yani dolaylıdır. Meselâ çirkinlik, kâinâtı çirkinleştirmek için değil, güzelliğin anlaşılmasında bir ölçüt "vâhid-i kıyâsî" ve küllî hayır ve güzelliklere vesile olması için yaratılmıştır.[213]

Diğer taraftan Said Nursî, insanda olduğu gibi kâinâtta da bir tekâmülün bulunduğunu ifade ederek, bu tekâmülün Allah'ın kâinâta koyduğu nizam çerçevesinde söz konusu zıt-

---

209 *Sözler*, s. 535.
210 *Sözler*, s. 514.
211 *Şuâlar*, s. 195.
212 Meselâ bk. *Muhâkemât*, s. 28, 116; *Şuâlar*, s. 25.

larla temin edildiğini beyan etmekte[214] ve bunun hikmetini şu şekilde açıklamaktadır: "Hakîm-i ezeli, inâyet-i sermediyye ve hikmet-i ezeliyyenin iktizâsı ile, şu dünyayı, tecrübeye mahal ve imtihana meydan ve Esmâ-i hüsnâsına âyine ve kalem-i kader ve kudretine sahife olması için yaratmış. Tecrübe ve imtihan ise neşvünemâya sebeptir. O neşvünemâ ise istidatların inkişafına sebeptir. O kabiliyetlerin tezâhürü ise hakâik-i nisbiyenin zuhuruna sebeptir. Hakâik-i nisbiyenin zuhuru ise Sâni-i zülcelâl'in Esmâ-i hüsnâsının nukûş-i tecelliyâtını göstermesine ve kâinâtı mektûbât-ı samedâniyye sûretine çevirmesine sebeptir. İşte şu sırr-ı imtihan ve sırr-ı teklif iledir ki ervâh-ı âliyenin elmas gibi cevherleri, ervâh-ı sâfilenin kömür gibi maddelerinden tasaffi eder, ayrılır." Said Nursî söz konusu hikmetler için zıtların karşı karşıya getirildiğini ve sürekli bir değişim içinde kâinâtın tekâmül kanununa tabi tutulduğunu beyan etmektedir.[215]

Said Nursî'nin eserlerinde varlık ve âlemle ilgili konular inanç esaslarının izah edilmesi sadedinde çokça kullanılan bir unsuru teşkil etmektedir. Duyular ile idrak edilen şehâdet âlemi Allah'ın isim ve sıfatlarının birer tecellisi olarak mükemmel bir sanat, gaye ve nizam içinde yaratılmıştır. Öyle ki insan aklı bundan daha mükemmelini tasavvur edememektedir.[216] Said Nursî bu yaklaşımı ile Gazzâlî'nin (ö. 505/1111), "kâinâtın düşünebilinen ihtimallerin en güzel şekliyle yaratıldığı" fikrine işaret ederek söz konusu hususta aynı düşünceyi paylaşmaktadır.[217]

Said Nursî, âlemlerin çeşitliliği konusunda emir, misal, ruhlar, berzâh[218] gibi farklı âlemlerin mevcudiyetine değinmekle beraber daha çok şehadet ve misal âlemleri konusunda detaylı bilgi vermektedir. Müellif Fâtiha sûresinde yer alan "âlemlerin Rabb'i" ifadesindeki rab ve âlemi şu şekilde izah etmektedir: Rab, her bir cüzü bir âlem mesâbesinde olan şu âlemi bütün cüzleriyle terbiye etmekte ve cüzleri teşkil eden zerrelere mükemmel bir nizam içinde hareket vermektedir. Zira Allah her bir varlık için bir kemal noktası tayin etmiş ve oraya ulaşmak için varlığa bir meyil vermiştir. Varlığın hareketi esnasında onlara yardım eden ve önündeki engelleri kaldıran şey şüphesiz Allah'ın terbiyesidir. Esasen kâinâta dikkatli bir nazarla bakıldığında, onu oluşturan zerrelerin tek veya toplu halde yaratıcısının koyduğu kanunlar doğrultusunda hareket ettiğini görmek mümkün olabilmektedir.

---

213 *Şuâlar*, s. 26; *Muhâkemât*, s. 34-35; *Hutbe-i Şâmiyye*, s. 33-34; *İşârât*, s. 96-97.

214 *Muhâkemât*, s. 13-14; *İşârât*, s. 161.

215 *Sözler*, s. 499; *İşârât*, s. 162.

216 *Muhâkemât*, s. 116; Said Nursî'ye göre Allah'ın isimleri her bir âlemde tecelli etmektedir. bk. *Sözler*, s. 97-101; *Mektûbât*, s. 385; *Sikke*, s. 210.

217 *Muhâkemât*, s. 28, 116; *Şuâlar*, s. 25.

218 Detaylı bilgi için bk. Cüneyt Gökçe, "Berzâh", *DİA*, V, 525.

Kâinâtın "âlem" olarak isimlendirilmesi yaratıcısına olan delâleti açısındandır. Bu yüzden onu teşkil eden her bir cüz de birer âlem olmaktadır.[219]

Öte yandan Said Nursî, kâinâtta hayrın asıl ve küllî, şerrin ise dolaylı ve cüzî olduğunu ifade ettikten sonra kâinâttaki nizamın güzelliği konusunda müspet ilimlere işaret ederek bu hususta şöyle demektedir: Âlemin her bir türüyle ilgili bir fen (bilim) teşekkül etmiş veya etmektedir. Fen ise küllî kaidelerden ibarettir. Küllî kaide, o türde olan intizamın güzelliğini gösterir. Bu yüzden bütün fenler kâinâttaki nizamın güzelliğine şehâdet etmektedir. Zira bir şeyde intizam olmadığı takdirde hükmün kapsamlı olarak cereyan etmesi mümkün olmamaktadır.[220]

Said Nursî, şehadet âleminin her bir cüzü ile birer âlem olduğunu beyan ettikten sonra, misâl âlemini, bir yönüyle şehâdet âlemine diğer yönüyle de ruhlar âlemine benzemesi açısından bu iki âlem arasında bir berzah olarak görmektedir. Misâl âleminin varlığının şehâdet ve ruhlar âlemi kadar kesin olduğunu ifade eden Said Nursî, sâdık rüyanın, keşfin ve ayna gibi parlak nesnelerdeki yansımaların bu âleme açılan üç pencereyi teşkil ettiğini beyan etmektedir. "Mikrokozmos" olarak nitelendirilen insanın "kuvve-i hâfıza"sı "makrokozmos" olan kâinâttaki "levh-i mahfûz"un varlığına delil olduğu gibi, insandaki "kuvve-i hayaliye" de âlem-i misalin varlığına delil olmakta[221] ve hayal âlemi misal âleminin küçük bir benzerini oluşturmaktadır.[222] Fenâ ve zevâle uğrayan dünyevî hadiseler birbirine karıştırılmadan ebedî hayatta yani âhiret hayatında gösterilmek gayesiyle misal âlemine kaydedilmektedir.[223]

Said Nursî, maddî varlığın bir parçasının, misâlî bir âlemi içine alabileceğini ifade ettikten sonra, çok geniş gaybî âlemlerin arzda bir araya gelmesini mümkün görmektedir. Müellifin ifadesiyle "vücut nevinde tezâhum yoktur" yani pek çok âlemler ve haller varlık sahnesinde birleşebilmektedir. Bu çerçevede ışığı, ısıyı, havayı, elektriği, çekimi, esîri birer âlem olarak gören müellif, bu âlemlerle, misal ve berzah gibi âlemlerin birbirine karışmadan küçük bir yerde bulunmalarını mümkün görmektedir. Bu yüzden, meselâ hava ve su insanın hareketine, cam ışığın geçmesine, kesif cisimler röntgen vasıtasıyla ışığın nüfuzuna engel olmadığı gibi elektrik ve ısının meselâ demirin içinde akmasına da bir mâni bulunmamaktadır. Bu izahtan sonra Said Nursî, kesif olmasına rağmen âlemin melek, cin, şeytan ve rûhânî varlıkların hareketine engel oluşturmadığını da beyan etmektedir.[224]

---

219 *İşârât*, s. 18-19; *Sözler*, s. 613; Âlemdeki tekâmül konusunda detaylı bilgi için bk. *İşârât*, s. 161.

220 *Muhâkemât*, s 34-35; *İşârât*, s. 96-97.

221 *Barla*, s. 188; *Emirdağ*, I 255; *Mektûbât*, s 304-305.

222 *İctimâî Reçeteler*, II, 258.

223 *Emirdağ*, I, 255.

224 *Mesnevî*, s. 125-126.

II. BİLGİ BAHSİ

Klasik kelâm ilminin mukaddimesini oluşturan varlık ve bilgi bahisleri Gazzâlî (ö.505/1111) ve Fahreddin er-Râzî'den (ö.606/1210) sonra felsefî konuların yaygın olarak kelâma girmesiyle beraber kelâm kitaplarının hacim olarak önemli bir bölümünü oluşturmuştur.[225] Bilgi konusunda mevcut en eski eser, kelâmın hemen bütün konularını güzel bir tertiple ihtiva eden Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd*'idir.[226] Bilgi vasıtaları olarak duyuları (havâs), nakli (haber) ve aklı (nazar) kabul eden kelâmcılar söz konusu yolların doğruluğu ve sağlamlığı üzerinde durmakta ve bunları delil olarak kabul etmektedirler. kelâmcılara göre aklî bilgi kendiliğinden (zarûrî) ve fikrî bir çaba neticesinde meydana gelen (kesbî) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.[227]

Said Nursî'nin eserlerinde bilgi bahisleri sistematik olarak ele alınmamakla beraber konuyla ilgili izahlar muhtelif eserlerinde serpiştirilmiş bir şekilde yer almaktadır. Esasen bu izahlar da önemli bir hacime sahip değildir.

A. Duyular

Dış duyularla[228] elde edilen bilgilerin kesin bilgi sağlamak için yeterli olmayacağını söyleyen[229] kelâmcılar, objektif gerçekliği bulunmadığı gerekçesiyle iç duyu ve algı güçlerinin varlığını da kabul etmemişler, algılama olayının aracısız zihnî bir işlem olduğunu, yani zihnin duyu verilerini doğrudan algılayıp onları değerlendirdiğini benimsemişlerdir.[230]

Said Nursî, duyuları, kelâm kitaplarında olduğu gibi bilginin kaynağı olması açısından ele almamaktadır. Ona göre duyular, Esmâ-i hüsnâyı ve bunların varlık üzerindeki tecellilerini kavramak üzere yaratılmıştır. Zira duyular birer âlettir. Bunların her biri Allah'ın rızâsı doğrultusunda kullanılmalıdır. Meselâ göz, varlıktaki sanatın güzelliğini görmeli, dil ise Allah'ın rahmetinin neticesi olan muhtelif rızıkları tadarak takdir etmeli ve şükre vesile olmalıdır.[231]

---

225 bk. Râzî, *el-Muhassal*, s. 16-52; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 9-40; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I. 187-285.

226 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 3-11; Ayrıca bk. Hanefi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Proplemi*.s. 57-70.

227 bk. Bâkıllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 25-36; Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 28-32; Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 39-75; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 25-37; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 12-18; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 4-43.

228 Kelâmcıların iç ve dış duyular hakkındaki görüşleri hususunda ayrıntılı bilgi için bk. Hayati Hökelekli, "Duyu", *DİA*, X, 8-12.

229 bk. Sâbûnî, *el-Bidâye*, trc. Bekir Topaloğlu, s. 56-57

230 bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 15-17.

231 *Mesnevî*, s. 191; *Sözler*, s. 25; *İşârât*, s. 213-214.

B. Doğru Haber

1. Mütevâtir

Yalan üzerine ittifak etmesini aklın mümkün görmediği bir topluluğun verdiği haber şeklinde tarif edilen mütevâtir, zarûrî bilgi ifade etmektedir.[232] Said Nursî müstakil olarak doğru haber konusunu ele almamakla birlikte Hz. Peygamber'in mu'cizelerine yer verdiği *Mektûbât*'ının "Mu'cizât-ı Ahmediyye" bölümünde[233] mütevâtir haberin kesin bilgi ifade ettiğini beyan etmektedir. O, mütevâtir haberi evvela sarîh ve mânevî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Sarîh mütevâtir hakkında her hangi bir izahta bulunmayan müellif mânevî mütevâtiri ise iki grupta incelemektedir. Bunlardan ilki sükûtî mütevâtir yani sukutla kabul gören haberlerdir. Meselâ bir topluluk içindeki bir kişi söz konusu topluluğun da gördüğü bir hadiseyi haber verse aynı cemaat bu haberi yalanlamayıp sükût etseler, haberi kabul etmiş olurlar. Özellikle bu topluluk haber verilen hadise ile ilgili, tenkit etmeye istekli, hatayı kabul etmeyen ve yalanı çirkin gören bir nitelikte olsa onların sükût etmesi hadisenin vukuuna kuvvetli bir delil olur. Diğeri ise mütevâtir bi'l- mânâdır. Müellif bunu bir örnekle izah eder. Meselâ bir hadise münasebetiyle az miktarda yiyeceğin iki yüz kişiyi doyurduğu söylense fakat bunu nakledenler farklı rakamlar vererek haber verseler, detaylar bir yana az bir yiyeceğin çok kişiyi doyurduğu anlamı "mütevâtir bi'l-mânâ" olmakta ve kesin bilgi ifade etmektedir.[234]

2. Haber-i Vâhid

Kelâm ilminde haber-i vâhid kesin delil olarak kabul edilmemektedir.[235] Said Nursî de aynı düşünceye işaret ederek haber-i vâhidin zan ifade ettiğini ve bu sebeple inanç oluşturamayacağını beyan etmektedir.[236] Öte yandan müellif haber-i vâhidin bazı durumlarda hâricî emârelerle tevâtür gibi kesinlik ifade edebileceğine de temas etmekte, buna delâilü'n-nübüvve konusundaki bazı haberleri örnek göstermekte fakat bu hususta ayrıntılı bilgi vermemektedir.[237]

Hadis konusunda muhafazakâr bir tutum sergileyen Said Nursî, hadislerin tedvîninde ulemânın cerh ve ta'dîl prensibini hakkıyla yerine getirdiğine inanmakta ve kütüb-ü sitte adıyla bilinen hadis külliyatındaki haberlerin doğruluğundan şüphe etmemektedir. Hatta

232 Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 17.
233 *Mektûbât*, s. 81-203.
234 *Mektûbât*, s. 86-87.
235 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 34.
236 *Muhâkemât*, s. 52.
237 *Mektûbât*, s. 87.

akla muhâlif gibi görünen bazı hadisleri reddetmeyerek bunları tevil etmektedir. Zira ona göre hadislerin de müteşâbih olanları bulunmaktadır. Said Nursî, hadis tenkidinde ileri giden İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi bazı bilginlerin bir takım sahih hadislere mevzu dediğine temas ederek, mevzu haberin Hz. Peygamber'e ait olmayan söz anlamına geldiğini, söz konusu haberin yanlış olduğu anlamında kullanılmadığını beyan etmektedir.[238] Onun bu konuda muhafazakar bir tutum sergilemesi muhtemelen yaşadığı dönemin şartları ile alakalıdır. Zira O, inkârcı felsefî akımların yaygın ve etkili olduğu bir dönemde yaşamış ve bütün gayretini, söz konusu akımlara karşı, Müslüman halkın inancının korunması ve güçlendirilmesine sarf etmiş ve bu konuda muhtelif eserler kaleme almıştır. Böyle en temel konularla ilgilenirken hadislerin tenkidi gibi yeni tartışmalara zemin hazırlayacak hususlara yer vermeyi uygun bulmaması muhtemeldir.

3. Akıl

Kelâm ilminde duyular ve doğru haberle birlikte akıl[239] da bilgi edinmenin bir yolu olarak kabul edilmiştir. Bunlardan haber-i sâdık doğrudan doğruya dînî akîdelerin kendisini oluşturan "mesâil"in tespitinde kullanılmıştır. Bu akîdelere mebde' teşkil eden vesilelere (vesâil) gelince, bunlardan mahsûsâta (duyulur âleme) ait olanlar için his, ma'kulât (duyulur âlemin ötesi) için de akıl kullanılmıştır. Kelâmcılar hakikatin bilinmesinde vahyi esas almakla birlikte nazar ve tefekküre de önem vermişler, akla uymaz gibi görünen naklin tevil edilmesini kabul etmişlerdir.[240]

Said Nursî'nin eserlerinde bilgi edinmenin bir yolu olarak akıl müstakil bir başlık altında ele alınmamakta, konuyla ilgili bilgiler eserlerinin muhtelif yerlerinde serpiştirilmiş bir şekilde yer almaktadır. Müellif aklın tarifi konusunda onun, "şuur ve histen süzülmüş bir hülâsa" olduğunu beyan etmektedir.[241] Öte yandan Said Nursî de kelâmcılar gibi akıl ile naklin taarruz ettiğinde aklın esas alınıp naklin ise tevil olunacağını benimsemektedir.[242] Fakat bu akıl Kur'ânî bir akıl olmalıdır. Zira akıl, iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini ayırabilme kapasitesine sahip olmasına rağmen tek başına hakikati bulamamakta[243] özel-

---

[238] *Mektûbât*, s. 87, 326; *Sözler*, s. 317.

[239] Kelâmcıların akıl hakkındaki görüşleri hususunda detaylı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *DİA*, II, 242-246.

[240] Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, s. 80-83.

[241] *Sözler*, s. 100.

[242] *Muhâkemât*, s. 10.

[243] *Muhâkemât*, s. 122; *İşârât*, s. 27, 83.

likle ilâhîyat sahasında yetersiz kalmaktadır.[244] Bu çerçevede müellif, aklı nakle hâkim kılan Mu'tezile'yi tenkit etmektedir.[245]

Kur'ân akla önem vermekte ve pek çok âyette âfâkî[246] ve enfüsî hakikatlerin anlaşılmasında aklın kullanılmasına dikkat çekmektedir. Müellife göre söz konusu âyetler İslâm'ın menşeinin ilim (vahiy), esasının ise akıl olduğuna işaret etmektedir.[247]

Öte yandan Said Nursî Kur'ân'ın, iman esasları gibi mücerret konuların izah edilmesinde teşbih ve temsil yolu ile duyulur âlemden seçilen örnekleri kullandığına dikkat çekerek bunların, iddia edilen konuyu, mantıkta kullanılan burhan gibi ispat ettiğini beyan etmektedir. Müellif Kur'ân'ın bu özelliğinden hareketle, ele aldığı konuları izah etmek için söz konusu temsil, teşbih ve örnekleme metodunu eserlerinde kullandığını da ifade etmektedir.[248]

4. Diğerleri

a) Vahiy

Said Nursî, belirli bir başlık altında olmamakla birlikte muhtelif eserlerinde vahyin sübûtu, hakikati ve hikmeti konularına dair detaylara yer vermektedir. Vahiy ve ilham aralarında mâhiyet farkı olmasına rağmen Allah'ın varlığına ve birliğine delil teşkil eder.[249] Zira Allah kendi varlık ve birliğinin delillerini sadece kâinâtın şehâdetine [250] bırakmamış ve bundan daha kuvvetli bir delil olarak ezelî kelâmıyla yani vahiy ve ilhamla da bu delilleri bildirmiştir.[251]

Vahyin sübûtu konusunda Said Nursî, pek çok peygamberin vahye mazhar olduğuna dikkat çekerek onun semereleri olan kutsal kitap ve sayfaların vahyin tahakkukunu ortaya koyduğunu beyan etmektedir. Ona göre vahiy şu hakikatleri ifade eder:

- Vahiy rubûbiyetin bir gereğidir. Vahiyle insanoğlunun akıl ve anlayışına göre konuşmak bir "tenezzül-i ilâhî"dir. Zira şuur sahibi varlıklardaki konuşma özelliğini yaratan ve onların konuşmalarını bilen Allah'ın, kelâmıyla onlara müdahale etmesi rubûbiyetinin bir gereği olmaktadır.

---

244 *Sözler*, s. 378.
245 *Sözler*, s. 25, 509; *Emirdağ*, II, 117; Mu'tezilenin akılcılığı konusunda detaylı bilgi için bk. Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, s. 184.
246 Bu konuda bk. Metin Yurdagür, "Âfâkî", *DİA*, I, 397.
247 *İşârât*, s. 117; *Sözler*, s. 26, 354; *Muhâkemât*, s. 23, 32, 34, 44; *Mektûbât*, s. 408; *Hutbe-i Şâmiyye*, s. 23.
248 *Mektûbât*, s. 269-270, 351; *Sözler*, s. 177, 570.
249 *Asâ-yı Mûsa*, s. 108; *Şuâlar*, s. 106; *Sözler*, s. 614.
250 Kâinâtın, Allah'ın varlığı ve birliğine delil olması konusunda detaylı bilgi için bk. *Şuâlar*, s. 88-148; *Asâ-yı Mûsa*, s. 89-215.
251 *Asâ-yı Mûsa*, s. 106; *Şuâlar*, s. 104.

- Allah kâinâtı mükemmel bir nizam, hikmet, gaye ve sanatla yaratarak bunları kendi varlık ve birliğine delil göstermiş ve bununla yetinmeyerek kelâmıyla da kendini tanıtmıştır.

- Cenâb-ı Hak, varlığın en şereflisi olan insanın münâcât ve şükrüne fiilen karşılık verdiği gibi, kendi kelâmı ile de mukabele etmesi hâlikiyetinin bir gereği olmaktadır.

- Hayat ve ilim sıfatlarının zarurî bir sonucu olan kelâm sıfatı Allah'ta sonsuz bir nitelik olarak bulunmaktadır.

- Allah insanı şerefli olduğu kadar endişeli, dayanak noktasına muhtaç ve yaratıcısını bilmeye istekli yaratmıştır. Yine insana aczi, fakrı, istikbal endişesini ve muhabbeti veren Allah'ın kendi varlığını kelâmıyla bildirmesi ulûhiyetinin bir gereği olmaktadır.[252]

Said Nursî, Hz. Peygamber'in risâletine temas ederek, onun risâleti yönüyle Allah'ın tercümanı veya elçisi olduğunu ve vahye dayandığını ifade etmektedir. O, bu çerçevede vahyi iki kısma ayırmaktadır. İlki sarih vahiydir. Hz. Peygamber bunda sadece bir tercüman ve mübelliğdir. Herhangi bir müdahalesi bulunmamaktadır. Said Nursî buna Kur'ân'ı ve kutsî hadisleri örnek verir. İkincisi ise zımnî vahiydir. Bu vahiyde Hz. Peygamber öz olarak vahye ve ilhama dayanmaktadır. Fakat tafsil ve tasvirler kendisine aittir. Müellif bunu biraz daha açarak şöyle demektedir: Hz. Peygamber vahiyle gelen mücmel bir hadiseyi tafsil ve tasvir ederken vahye, ilhama ya da kendi ferasetine dayanmaktadır. Kendi içtihadı ile yaptığı izahlarda ise ya "vazife-i risâlet noktasında ulvî kuvve-i kudsiyeye" dayanmakta ya da beşeriyeti gereği örf, adet ve efkâr-ı âmmenin seviyesine göre davranmaktadır. Said Nursî, bu açıdan bakıldığında Hz. Peygamber'in her hadisinin tafsilâtının mutlak vahiy olmadığını ve insan oluşunun gereği olan fikir ve muamelelerinde risâletinin yüksek eserlerinin aranılamayacağını ifade etmektedir. Öte yandan müellif, bazı hakikatlerin temsil yolu ile anlatıldığına dikkat çekmekte, bu yüzden Kur'ân ve hadislerdeki bazı tasvirlerin müteşâbih ve müşkil çerçevesinde ele alınarak tefsir veya tabir edilmesinin gereği üzerinde durmaktadır.[253]

Öte yandan Said Nursî, Hz. Peygamber'in dünyaya gelmesiyle kâhinlerin, cin ve şeytanlar aracılığıyla gayptan haber almalarının yasaklandığını ve böylece Allah kelâmı olan Kur'ân'ın vahyine herhangibir şüphe karışmasının önlendiğini ifade etmektedir.[254]

b) İlham

---

[252] *Asâ-yı Mûsa*, s. 106-107; *Şuâlar*, s. 104.
[253] *Mektûbât*, s. 86.
[254] *Mektûbât*, s. 163.

Kelâmcıların çoğuna göre ilham, ona mazhar olanın peygamber gibi hatadan korunmaması (masûm) sebebiyle doğruya ulaştırıcı bir vâsıta olarak kabul edilmemiştir.[255] Said Nursî de aynı konuya temas ederek evliyâ ilhamında bile bazı hata ve arızaların bulunabileceğine dikkat çekmektedir.[256]

Said Nursî ilhamın, bilginin bir yolu olarak değerini belirlemenin yanında, Allah'ın varlık ve birliğine delil teşkil etmesi, ulûhiyet ve rubûbiyetin bir tezâhürü olması açısından ele almakta[257] ve bunu şu şekilde izah etmektedir.

- Allah'ın kendini mahlûkâta fiilen sevdirmesinden başka, kavlen ve huzûren de sevdirmesi vedûd ve rahmân oluşunun bir gereğidir.

- Cenâb-ı Hakk'ın, muhtelif belâ ve musibetlere uğrayan mahlukâtının dualarına fiilî olarak yardım etmesinden başka, bir çeşit konuşması hükmünde olan ilhamla da yardım etmesi rubûbiyetinin bir gereğidir.

- Allah teâlâ, gerçekte âciz, fakir ve kendi yaratıcısını bilmeye istekli olan şuur sahibi varlıklara kendi varlığını ve himayesini fiilî olarak hissettirdiği gibi, husûsî olarak bir çeşit rabbânî mükâleme olan ilhamla da hissettirmesi ulûhiyetin şefkati, rubûbiyetin rahmeti açısından bir anlamda zarûrî ve vâcip olmaktadır.[258]

Allah'ın kelâmının "kelimât-ı ilâhiyye" farklı dereceleri bulunmaktadır. Kur'ân ise bütün bunların üstünde bir yere sahiptir. Sırasıyla mukaddes kitaplar ve suhuf (sayfalar) gelmektedir. Öte yandan peygamberlere gelen vahyin ekserisi melek aracılığı ile, ilham ise vasıtasız olarak gelmektedir. Peygamberlere gelen vahiy dışındaki kelimât-ı ilâhiye yani ilham Allah'ın husûsî bir isminin cüzî tecellisi ile vuku bulmaktadır. İlhamın ekseriyeti bu türden olup dereceleri birbirinden farklıdır. Bu tür ilhama muhatap olan varlıklar sırasıyla, hayvanlar, insanların avâmmı, meleklerin avâmmı, evliyâ ve büyük melekler şeklinde olmaktadır.[259]

Sâdık ilhamı "mükâleme-i rabbâniyye" olarak bir açıdan vahye benzeten Said Nursî bunlar arasında iki fark olduğunu söyler. Bir defa vahiy derece itibari ile ilhamdan daha yüksektir ve kesinlik ifade eder. Aynı zamanda vahiy çoğunlukla melek aracılığıyla gelmesine rağmen ilham vasıtasız olarak gelmektedir. İkinci olarak vahiy gölgesizdir, saftır ve havâssa yani peygamberlere hastır. İlham ise gölgelidir ve içine başka şeyler karışabilir. Aynı zamanda ilham umûmîdir ve muhtelif varlık türlerine göre farklılık arz eder.[260]

---

255 bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 6; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 45-46.
256 *Sözler*, s. 317.
257 bk. *Asâ-yı Mûsa*, s. 106-108; *Şuâlar*, s. 104-106; *Sözler*, s. 614.
258 *Asâ-yı Mûsa*, s. 108; *Şuâlar*, s. 105-106.
259 *Sözler*, s. 120-122.
260 *Asâ-yı Mûsa*, s. 107; *Şuâlar*, s. 104-105; *Mektûbât*, s. 423.

Öte yandan Said Nursî, arı ve örümcek gibi canlıların hatta bitkilerin ilhama mazhar olduğunu beyan etmekte ve bu konuda şöyle demektedir: Allah her canlıya ihtiyaç ve lezzet duyusuna dayanan bir tezkereyi vermiş ve ona tekvînî emirlerin yani yaratılış kanunlarının programını ve hizmetlerinin fihristini yerleştirmiştir. Müellif, Allah'ın bal arısına vahyettiğine dair Kur'ân'da yer alan âyeti[261] zikrederek bu vahyi arının vazifesini içeren bir programın ona yerleştirilmesi şeklinde yorumlamaktadır.[262]

İlham konusunda zikredilen bir diğer husus, "his kable'l-vukû' ilhâmı"dır. Müellif bunu bir şeyin meydana gelmeden önce hissedilmesi veya sezilmesi anlamında kullanmaktadır. Bu sezgi her insanda az veya çok bulunduğu gibi hayvanlarda da bulunmaktadır. Sâdık rüyanın önemli bir kısmı bu türdendir. Hatta bazı insanlarda bu sezginin güçlü olması sebebiyle başkaları tarafından kerâmet olarak algılanmaktadır. Öte yandan Said Nursî, his kable'l-vukû' ilhâmı çerçevesinde diğer duyulara ilave olarak "sâika" (sevk edici) ve "şâika" (şevk verici) olmak üzere insanda ve hayvanda bulunan iki ayrı hissin var olduğunu söylemektedir. İnanmayanların söz konusu iki duyuya yanlış olarak "sevk-i tabiî" ismini verdiklerini ifade eden müellif bunun fıtrî bir ilham olan his kabe'l-vukû' ilhâmı olduğunu ve özellikle hayvanların buna göre hareket ettiğini beyan etmektedir.[263]

c) Keşf

Dînî konularda Allah'ın murâdının tespit edilmesi için sûfiyye tarafından kullanılan keşf ve ilham metodu kelâmcıların çoğu tarafından hakikate ulaştırıcı bir vasıta olarak kabul edilmemiştir.[264] Onlar hakikatin tespitinde nakli esas almakla beraber nazar ve tefekküre de önem vermişler ve böylece akla muhalif olan naklin tevil edileceğini kabul etmişlerdir. Sûfiyyeye göre ise hak akıl ile değil keşf ile bilinebilir. Bu sebeple onlar "zevk-i sûfiye"ye uymayan naklin te'vil edilmesini istemişlerdir.[265]

Kelâmcıların çoğu gibi Said Nursî de tasavvuf ehlinin kullandığı keşf metodunu hakikate ulaştırıcı sağlam bir vasıta olarak görmemektedir. Zira bazı tasavvuf ehli keşiflerini beyan ederken akla ve nakle ters düşmüşlerdir. Meselâ Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve benzerleri "kaf dağı" gibi coğrafyada yer almayan yerleri gördüklerini ifade etmektedirler. Onların "gördük" demeleri doğrudur, fakat her yönüyle algılanıp kavranı-

---

261 en-Nahl 16/68.

262 *Mesnevî*, s. 150; *Lem'alar*, s. 117.

263 *Mektûbât*, s. 323-324; *Mesnevî*, s. 231; *Emirdağ*, I, 54.

264 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 6; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 45-46.

265 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 36; Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, s. 80.

lamayan durumda gördüklerini dile getirirken kısmen yanlışa düşmüşlerdir. Müellife göre gördüklerini ifadeye dökmek aslında onların hakkı değildir.[266]

Onların bu konuda yanılgıya düşmelerinin sebebi, maddî âlemle rûhânî âlemi birbirinden ayırt edememekten kaynaklanmaktadır. Müellif bunu bir örnek ile izah eder. Meselâ dört tarafı aynalarla kaplanmış küçük bir odada bulunan bir kimse o odayı yansıma sebebiyle çok geniş görmektedir. Bu durumda odada bulunan şahıs "ben odamı geniş bir meydan kadar görüyorum" dese bu doğrudur. Fakat "odam bir meydan kadar geniştir" diye hükmetse yanlışa düşmektedir. Zira yansıma sebebi ile oluşan mekanı yani misal âlemini gerçek âlem ile karıştırmaktadır. Öte yandan bazı ehl-i keşfin yeryüzünün yedi tabakasına dair, kitap ve sünnet ölçüsüyle tartmadan beyan ettiği tasvirler sadece coğrafya çerçevesinde maddî durumdan ibaret değildir. Zira söz konusu keşif ehli yerkürenin bir tabakasının cin ve ifritlere ait olduğunu ve binlerce senelik bir genişliği bulunduğunu ileri sürmüşlerdir.[267]

Said Nursî, keşf ehlinin bu konudaki yanılgısının, misal âlemi ile maddî âlemi birbirinden ayırt edememelerinden kaynaklandığını ve bu sebeple iki âlemi birbirine karıştırdıklarını ifade etmektedir. Zira bu kimseler misal âleminin maddî âleme şekil olarak benzemesi sebebiyle iki âlemi memzûc olarak algılamakta, sekr halinde gördüklerini bu durumdan çıktıktan sonra aynen ifade ettiklerinden dolayı bunlar hilâf-ı hakikat olarak telakki edilmektedir.[268]

Said Nursî bu izahtan sonra "derece-i şuhûd" un yani keşf yoluyla elde edilen ihatasız bilginin, "derece-i iman-ı bi'l- gayp" tan çok daha aşağı olduğunu ifade etmektedir. Netice olarak keşifle elde edilen bilgide ölçü Kur'ân ve sünnet olmalıdır.[269]

d) Cefr

Terim olarak değişik metotlarla gelecekten haber verdiği iddia edilen ilmi veya bu ilmi kapsayan eserleri ifade eden cefr, "cifir" olarak da anılır.[270] Bu yöntemin ortaya konulmasında kullanılan "ebced" ise, Arap alfabesinin ilk tertibi ve harflerin taşıdığı sayı değerlerine dayanan hesap sistemi anlamına gelmektedir.[271]

Said Nursî'nin eserlerinde cefr ve ebced ile ilgili pek çok detay ve uygulamalar yer almaktadır. Müellif bu konuyu daha çok *Sikke-i Tasdîk-i Gaybî* isimli eserinde yoğun bir

266 *Mektûbât*, s. 74.
267 *Mektûbât*, s 75.
268 *Mektûbât*, s. 75-76.
269 *Mektûbât*, s. 76.
270 Geniş bilgi için bk. Metin Yurdagür, "Cefr", *DİA*, VII, 215-218.
271 bk. Mustafa Uzun, "Ebced", *DİA*, X, 68-70.

şekilde işlemiştir. *Nur Risâleleri* arasında küçük bir hacme sahip olan bu eser, aslında müstakil olarak telif edilmemiş olup, müellifin *Şuâlar* isimli eserinin birinci ve sekizinci şuâı ile *Lem'alar* adlı eserinin sekizinci lem'asından ve bazı mektupların biraraya getirilmesinden oluşmaktadır. Harflerin birer sayı değerinin bulunduğunu kaydeden müellif, buradan hareketle Kur'ân, hadis ve çeşitli şahıslara nispet edilen muhtelif metinler üzerinde cefr ve ebced metodunun kullanılması halinde bir takım gaybî hakikatlere işaretlerin tespit edilebileceği veya bazı tevâfukların bulunabileceği kanaatindedir. Her ne kadar müellif, eserlerinde cefr ve ebced ile ilgili geniş uygulamalara yer verirse de onun bu metodu, epistemolojik anlamda tam ve kesin bilgiye ulaştırıcı tartışmasız bir yöntem olarak görmediği, bunlardan çıkan sonuçları "îmâ, işaret ve tevâfuk" gibi ifadelerle nitelemek suretiyle bunlara kesinlik atfetmediği anlaşılmaktadır.

Ebced hesabının ilmî[272], riyâzî ve edebî bir prensip olduğunu ifade eden Said Nursî, bu konuda beş örneğe yer vermektedir[273]. Bunlardan ilki, hurûf-i mukatta'a ile ilgilidir. Rivâyete göre bir grup yahudi âlimi Hz. Peygamber'e gelmiş, başında hurûf-i mukatta'a bulunan bazı sûreleri dinlemiş, bu harflerin cefr hesabından hareketle İslâm ümmetinin ömrünün çok az olacağını söylemişlerdir. Hz. Peygamber de kendilerine başka sûrelerdeki mukatta'a harflerini okuyunca bu âlimler sükût etmişlerdir. Müellifin verdiği ikinci örnek, Hz. Ali'ye nispet edilen *Kasîde-i Celcelûtiyye*'nin bir tür cefr ve ebced hesabı ile telif edilmiş olmasıdır. Üçüncü örnek ise, Câfer-i Sâdık[274] (ö. 148/765) ve Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin (ö. 638/1240) ebced hesabını gaybî bir prensip ve anahtar olarak kabul etmeleridir. Müellifin verdiği dördüncü örnek de, bazı ediplerin eserlerini güzelleştirmek için bu yöntemi kullanmaları, hatta irâdî ve kasdî olmaması gereken bu usûlü, sunî olarak tatbik etmeye çalışmalarıdır. Sonuncu örnek ise, harflerle ilgili olmayıp sayılarla alâkalıdır. Zira riyâziye bilginleri sayılar arasında bir takım ilişkiler bulunduğunu kabul etmişlerdir. Nitekim Allah teâlâ da bu "tevâfuk-i hesabîyi" yaratılıştaki güzelliği ortaya koyan bir prensip olarak vazetmiştir. Meselâ iki elin ve ayağın parmakları, damarları, kemikleri, daha da ötesi hücreleri ve bunların solunumunu sağlayan cilt üzerindeki gözenekler incelendiğinde bunların sayı açısından birbirine uygunluğu dikkate şâyandır. Said Nursî'ye göre bu, Allah'ın varlığı ve birliğinin açık delillerindendir.[275]

---

272 İbn Haldûn ise, Said Nursî'nin bu kanaatinin aksine cefrin ilmî bir disiplin değil, ferdi bir kabiliyet olduğunu belirtmektedir. bk., *Mukaddime*, II, 823 vd.

273 *sikke*, s. 80; *Şuâlar*, s. 599.

274 İsnâaşeriyye'nin altıncı, İsmâiliyye'nin beşinci imamı ve Ca'ferî fıkhının kurucusu olan bu zât için bk. Mustafa Öz, "Ca'fer es-Sâdık", *DİA*, VII, 1-3.

275 *Sikke*, s. 80; *Şuâlar*, s. 599.

Said Nursî, "tevâfuk-i cifrî ve ebcedî" nin ilmî, riyazî, fıtrî ve edebî bir prensip olduğunu ifade ettikten sonra bütün ilimlerin kaynağı olarak kabul ettiği Kur'ân'ın, söz konusu "tevâfuk kanunu"nu kendi âyetlerinin işârî mânalarının anlaşılmasında kullanmış olmasını, i'câzının bir gereği saymakta, bu hususta Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve İmam Rabbânî (ö.1034/1624) tarafından gerçekleştirilen uygulamaları örnek olarak göstermektedir.[276] Müellif ayrıca Kur'ân'ın farklı "mâna mertebeleri"ne sahip olduğunu belirterek, kaynak ve senedini zikretmediği bir hadisi de delil olarak zikretmektedir. Söz konusu hadiste her âyetin "zâhir, bâtın, had ve muddala'" olmak üzere dört anlamının olduğu ve bu tabakalardan her birinin de fer'î ve işârî kısımlarının bulunduğu ifade edilmektedir.[277] Bu ayırımdan hareket eden Said Nursî'ye göre Kur'ân'ın, sadece kendisini mercî olarak kabul eden ve bu yüce kitabın bir tür tefsiri kabul edilebilecek olan *Nur Risâleleri*'ni fer'î ve işârî açıdan kapsamış olması, Kur'ân için bir nakîse değil, aksine onun mânevî i'câzının bir gereği olmaktadır. Bu gerekçeye dayanan müellif, cefr ve ebced hesabı yöntemini kullanarak Kur'ân'ın otuz üç âyetinde *Nur Risâleleri*'ne işaretler bulunduğunu iddia etmektedir.[278]

Konunun hassasiyetini dikkate alan Said Nursî, *Nur Risâleleri*'ne açıkça herhangi bir kudsiyet izâfe etmez. Onun açık ifadelerine göre, bu eserler vahiy mahsulü olmadığı gibi çoğunlukla ilham da değildir. Bunlar "ekseriyetle Kur'ân'ın feyz-ü medediyle kalbe gelen sünûhât ve istihrâcât-ı Kur'âniye"den ibarettir.[279] Yine kendi ifadesiyle bu eserler, "Eski Said dönemi"nde okuduğu hatta ezberlediği muhtelif ilimlere dair pek çok kitaptan elde edilen bilgilere dayanmak ve Kur'ân âyetleri üzerinde yoğunlaşmak sûretiyle ortaya konulan bir tefekkürden ibarettir[280]. Ancak, eserlerini bu şekilde vasıflandıran müellifin, bazı risâleleri için bunların "yazdırıldığını" söylemesi[281] çelişki doğurmakta ve bu risâlelerin vahiy ürünü olduğu şeklinde yanlış ve garip bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Fakat müellifin özellikle vahiy konusundaki görüşleri dikkatle incelendiğinde kendisinin hiç bir zaman böyle bir sonuç çıkarılmasına yönelik herhangi bir beyanda bulunmadığı anlaşılmaktadır. Müellifin keşf ve ilham konusunda da bu iki metodu doğru bilgiye ulaştırıcı birer kesin yol olarak görmediği, esasen *Nur Risâleleri*'nin heyet-i mecmuası nazar-ı dikkate alındığı takdirde bunların beşerî bir tefekkürün mahsûlü olduğu açıkça anlaşılmaktadır[282]. Said

---

276 *Sikke*, s. 80; *Şuâlar*, s. 600; *Lem'alar*, s. 32-35; *Sözler*, s. 376.

277 bk. İbn Hibbân, *Sahih*, I, 146; Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, III, 54.

278 *Sikke*, s. 79; *Şuâlar*, 598; Ayrıca bk. Yurdagür, "Cefr", *DİA*, VII, 217; Bu âyetlerin tamamı için bk. *Sikke*, s. 59-90; *Şuâlar*, s. 576-610.

279 *Sikke*, s. 81; *Şuâlar*, s. 598.

280 *Şuâlar*, s. 595; *Sikke*, s. 76.

281 *Sikke*, s. 12, 91.

282 bk. Faruk Beşer, "Risâleler Bir Beşerin Sözüdür", *Yeni Şafak Gazetesi*, 25 Eylül 1996; a. mlf., *Risâle-i Nûr'da Kadın ve Evlilik*, s. 18 vd.

Nursî'nin Kur'ân'ın i'câzı konusunda kullandığı cefr ve ebced metodu ise, bir kısım Şîa grupları ile bazı tasavvuf akımları dışında, kelâm bilginlerinin pek başvurmadığı bir yöntem olarak değerlendirildiğinden, onun bu metotlara yaklaşımı isabetli bir yöneliş olarak görülmemektedir.[283]

Öte yandan Said Nursî, *Lâtif Nükteler* isimli eserinde cefr hakkında sorulan bir soruya verdiği cevapta, cefrin merak uyandıran ve zevkli bir meşgale olduğunu ancak kişinin aslî vazifelerini yerine getirmesine engel teşkil ettiğini ifade etmekte, bu konuyla ilgilenilmemesi gerektiğini iki ayrı sebebe dayandırarak açıklamaktadır. Bunlardan birincisi, Kur'ân'ın gaybın[284] Allah'tan başkası tarafından bilinemeyeceği konusundaki kesin beyanıdır.[285] Said Nursî diğer sebep hakkında ise şöyle demektedir: İman esaslarını katî bürhanlarla izah etme hizmeti, cefr ve benzeri konuların çok üstünde bir öneme sahiptir. Zira inanç konularının izahı için ileri sürülen deliller hiç bir zaman suistimale sebep olmamalıdır. Ancak cefr gibi, sağlam kaidelere bağlı olmayan bazı ulûm-i hafiyyenin (gizli ilimlerin) suistimal edilmesi ve bir takım şarlatanların bunlardan menfaat temin etmesi her zaman ihtimal dahilindedir.[286] Müellifin bu ifadelerinden de anlaşıldığına göre cefr, sağlam ve vâzıh kaideler üzerine bina edilmediği gibi, suistimale de açık bir durum arzetmektedir.

Sonuç olarak Kur'ân'ın i'câzı konusunda cefrin tâli bir delil olarak kullanılabileceğini benimseyen Said Nursî'nin, bu metodu kesin bilgiye götüren bir yol alarak görmediği anlaşılmaktadır. Ancak onun, eserlerinde cefrle ilgili bazı uygulamalara hangi sebeple yer verdiğini tespit etmeye de ihtiyaç vardır. Kanaatimizce hayatının büyük bir bölümünü hapishane, mahkeme, sürgün, gözetim ve denetim altında geçirmiş, zaman zaman insanlarla iletişim kurması engellenmiş, eserlerini neşredemediğinden dolayı bunların istinsah edilmesini teşvik etmiş, pek çok talebesi de tutuklanmış olan müellif, etrafında kalabilen az sayıdaki insanı motive etmek ve *Nur Risâleleri*'ni okuyup anlamanın, yazıp çoğaltmanın, bunları başkalarına ulaştırmanın önemini anlatmak ve kendisine bağlı olanların morallerini güçlendirmek amacıyla bu yola başvurmuş olmalıdır. Nitekim müellif, *Sikke-i Tasdîk-i Gaybî* isimli eserinin başında bu metoda söz konusu düşünceden hareketle yer verdiğini, kendini övmek ve bundan menfaat temin etmek gibi bir gayeyi asla gütmediğini belirt-

---

283 Ziyad Halil Muhammed ed-Değâmin, "Bediüzzaman Said Nursî'ye Göre Kur'ân'ın Mu'cizeliğini Açıklama Metodu", *Bediüzzaman Sempozyumu-III*, s. 309-310; Abdülgafur Mustafa Cafer, "*Bediüzzaman Said Nursî Düşüncesinde İ'câz-ı Kur'ân*", a.g.e., s. 385.

284 Detaylı bilgi için bk. İlyas Çelebi, "Gayb", *DİA*, XIII, 404-409.

285 en-Neml 27/65; el-En'âm 6/59.

286 *Lâtif Nükteler*, s. 53-54.

mektedir.[287] Ancak, cefri bir yandan ilmî bir prensip olarak kullanan müellifin diğer taraftan da onun sağlam kâideleri bulunmadığını ve Kur'ân'ın da "gaybın Allah'tan başkası tarafından bilinemeyeceği" hususunu vurguladığını belirtmesi bir çelişki olarak değerlendirilebilir. Ayrıca harflerin bir takım sayı değerlerine sahip olduğu ve buradan hareketle gelecekle ilgili bazı olayların bilinebileceği inancının (hurûfilik) dinî bir dayanağı bulunmadığı da bilinmektedir. Dolayısıyla Said Nursî'nin cefr ve ebced hesabını kullanmak suretiyle gerek kendisine ve gerekse eserlerine Kur'ân'dan işaretler çıkarmasıyla, hangi niyetle söylenirse söylensin eserlerinin bazısı için bunların "yazdırıldığını" ifade etmesi isabetli olmamış ve *Nur Risâleleri*'nin bir çeşit "kudsiyet"e sahip olduğu şeklinde İslâm'ın ruhuna uygun düşmeyen bir takım yanlış anlayışların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.[288]

---

287 *Sikke*, s. 11-12.

288 Said Nursî'nin cefr ve ebced hesabı ile ilgili uygulamaları konusunda detaylı bilgi için bk. Yaşar Kutluay, "*Mezhepler Tarihi Yönünden Said Nursî ve Nurculuk*", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, III, sy., 3-4, s. 211-225; İbrahim Agâh Çubukçu, *Mezhepler, Ahlâk Ve İslâm Felsefesi İle İlgili Makaleler*, s. 10-24; Ali Gözütok, *Müslümanlık ve Nurculuk*, s.11-60, 143-153.

İKİNCİ BÖLÜM
ULÛHİYET

I. ALLAH'IN VARLIĞI

Ulûhiyet, nübüvvet ve âhiret (usûl-i selâse) şeklinde özetlenip formüle edilen İslâm inançlarından ilki ve en önemlisi ulûhiyettir. Bunlardan Allah'ın varlığı, birliği, isim ve sıfatları Kur'ân'da en fazla işlenen konulardandır. Bu konular aynı zamanda kelâm ilminin esasını teşkil etmektedir. Said Nursî de konuya aynı düşünceden hareketle yer verdiğini söyler. Bunun yanında o, XIX ve XX. Yüzyıllarda ulûhiyeti inkâr eden felsefî akımların yaygın ve etkili olduğu bir dönemde yaşamıştır. Bu akımlara da cevap oluşturması açısından onun eserleri ayrı bir öneme sahiptir. Ulûhiyet konuları *Nur Risâleleri*'nde gerek müstakil bölümler olarak ve gerekse serpiştirilmiş bir şekilde en fazla hacime sahiptir.[289]

A. İsbat Yöntemleri

İslâm bilginlerinin çoğunluğu Allah'ın varlığının isbâtı konusunda (isbât-ı vâcib) akıl ve istidlal yolunu tercih etmişlerdir. Kelâmcılar bu hususta hudûs, imkân, gaye-nizam ve kabûl-i âmme delillerini kullanmışlardır.[290]

Said Nursî Allah'ın varlığı ve birliği konusunda Kur'ân'ın aklî deliller kullandığını ifade eder. O, isbât-ı vâcip konusunda pek çok delil bulunduğunu söylemekle birlikte daha çok bunların dördü üzerinde durmaktadır.

1. Hz. Peygamberin nübüvvet delilleri Allah'ın varlığı ve birliğine de delil olmaktadır. Bu durumda "devir"[291] meydana gelmez. Zira onun sıdkının yani nübüvvet iddiasında

---

[289] Bunlar: *Muhâkemât* (s. 103-122); *İşârâtü'l-İ'câz* (s. 96-117); *Mesnevî:* "Lem'alar" (s. 9-18), "Reşhalar" (s. 19-29), "Lâsiyyemalar" (s. 30-44), "Katre" (s. 45-58, 61-62, 65-67, 130-134), "Şemme" (s. 175-185, 215), "Nokta" (s. 223-233); *Şuâlar:* İkinci Şua (s. 5-34), Üçüncü şua (s. 35-48), Dördüncü şua (s. 49-76), Yedinci şua olan Âyetü'l-kübrâ (s. 82-150); *Sözler:* Onuncu söz olan Haşir bahsi (s. 44-107), On birinci söz (s. 108-116), Hüve nüktesi (s. 146-148), On altıncı söz (s. 176-184), Yirmi ikinci söz (s. 260-288), Yirmi dördüncü söz "Esmâ-i hüsnâ" (s. 308-337), Otuzuncu söz "Ene ve zerre" (s. 502-523), Otuz ikinci söz (s. 552-608), Otuz üçüncü söz (s. 609-644); *Lem'alar:* (s. 125-128), Yirmi üçüncü lem'a "Tabiat risâlesi" (s. 166-183), Otuzuncu lem'a (s. 286-337); *Mektûbât:* Üçüncü mektup (s. 14-17), Yirminci mektup (s. 204-238), Yirmi dördüncü mektup (s. 263-276, 306-310).

[290] bk. Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 68-110; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 14-89; Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı sorunu*, s. 17-100.

doğru söylediğinin delilleri Allah'ın varlığının delillerine tevakkuf etmemektedir.[292] Yine Allah'ın varlığı ve birliği konusunda geçmiş peygamberlerin görüş birliği içinde olmaları da bu hususta zikredilen delillerdendir.[293]

2. Kâinât kitabı (kozmolojik delil).

3. Kur'ân. Müellif bununla Kur'ân'a dayandığını söylediği gaye-inâyet ve ihtira delilleri ile onun i'câzını kasteder.

4. Vicdan delili.[294]

Allah'ı tanımanın dört yolu bulunmaktadır. Bunlardan ilki tasfiye ve işrâka dayanan mutasavvıfenin yoludur. İkincisi kelâmcıların kullandığı hudûs ve imkân delilleridir. Son iki delil her ne kadar Kur'ân'a dayandırılıyorsa da zamanla çoğunluğun anlayamayacağı kadar zorlaştırılmıştır. Üçüncüsü tek başına aklı esas alan filozofların yoludur. Bu üç yol da şüphelerden (karşı delillerden) uzak değildir. Dördüncüsü ise gaye-inâyet ve ihtira delili olmak üzere Kur'ân'ın takip ettiği yoldur. Bu yol hem kısa hem de bütün insanların anlayabileceği ölçüdedir. Müellif, kelâmcıların kullandığı hudûs ve imkân delilini eserlerinde kısaca takrir etmekle beraber ağırlıklı olarak gaye-inâyet ve ihtira delili üzerinde durmaktadır. Onun, isbât-ı vâcip delilleri arasında zikrettiği "kâinât kitabı"nı da bu çerçevede ele almak mümkündür.[295]

Kur'ân, Allah'ın varlığına dair delilleri âfâkî ve enfüsî olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Enfüsî delil de yine nefsî ve usûlî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.[296] Bu çerçevede istidlal çeşitlerine de temas eden müellif, eserden müessire yapılan istidlâlin (tümevarım) müessirden esere yapılan istidlâlden (tümdengelim) daha sağlam ve şüphelerden uzak olduğunu vurgulamaktadır.[297] Ayrıca Kur'ân'ın da kullandığı tümevarım, günümüz bilim metoduna uygunluk arz etmekte ve esasen bu metot gücünü realiteden almaktadır. Buna paralel olarak *Nur Risâleleri*'nde dikkat çeken en önemli özelliklerden biri de eserden hareketle müessirin varlığına yapılan istidlallere çokça yer verilmesidir.

Nur Risâleleri'nde isbât-ı vâcip delilleri diğer bütün konularda olduğu gibi kelâm kitaplarında görülen bir sistematik içinde işlenmemektedir. Konuyla ilgili olarak telif edilmiş müstakil bölümlerde de bu özellik görülür. Hatta kısaca yer verilen hudûs ve imkân delilleri bile kelâm kitaplarında görülen tertibi gibi ele alınmamaktadır. Bununla beraber

---

291. Bir şeyi dolaylı bir şekilde yine kendisiyle tarif ve ispat etme anlamına gelen devir terimi konusunda detaylı bilgi için bk. Metin Yurdagür, "Devir", *DİA*, IX, 230-231.

292 *Muhâkemât*, s. 121.

293 *Şuâlar*, s. 109; *Sözler*, s. 615.

294 *Mesnevî*, s. 224-232; *Muhâkemât*, s. 104-109.

295 *Muhâkemât*, s. 107; *Mesnevî*, s. 229.

296 *İşârât*, s. 105.

297 *İşârât*, s. 96.

müellifin Allah'ın varlığı ve birliğine dair temas ettiği mevzular genel olarak yedinci şua olan "Âyetü'l-kübrâ"da[298] özetlenmektedir. Bu risâlenin mukaddimesinde ise nefy ve ispat konularına yer verilmektedir.

Çoğunluğun ilgi alanına giren genel konularda ispata karşı nefyin bir kıymeti yoktur veya çok azdır. Meselâ oruca başlamak için ramazan ayının başında avamdan iki kişi hilali gördüklerini kesin olarak ispat etseler buna karşılık havastan pek çok kimse de hilali görmediklerini söyleseler ispata karşı söz konusu nefyin bir önemi olmaz. Çünkü ispat edenlerin biri diğerini desteklerken nefy edenler ise bireysel kalmakta ve sayının çok olması durumu değiştirmemektedir. Zira ispat eden kişi dış dünyaya bakmakta ve nefs-i emre göre hükmetmektedir. Nefy ve inkârda ise kişi "husûsî olmayan ve has bir yere bakmayan bir nefy ispat edilmez" prensibine göre nefs-i emre göre hareket etmemektedir. Bu konuda başka bir örneğe de yer verilmektedir. Buna göre meselâ bir kimse bir şeyin dünyada bulunduğunu başka birisi de bulunmadığını iddia etse birinci kişi söz konusu şeyin varlığını gösteren bir işaret tespit etse iddiasını ispat etmektedir. Diğeri ise o şeyin yokluğunu ispat etmek için dünyanın tamamını hatta geçmiş zamanları bile araması gerekmektedir. Bu örnekle müellif ispatın kolay, inkârın ise zor olduğunu da vurgulamaktadır. Netice olarak ispat açısından sonuç bir olmakta ve ispatların biri diğerini desteklemektedir. Nefy ise kişisel bir kanaat olduğundan dolayı sonuç bir değil farklı olmaktadır. Buna göre kişi "düşünceme veya inancıma göre" gibi kayıtlara bağlıdır ve tek tek kanaatlar birbirini te'kit etmemektedir. Bu çerçevede Allah'ın varlığına inanmayanların çok olmasının bile bir önemi yoktur ve bu çokluk müminlerin imanına şüphe vermemelidir[299]

Öte yandan Said Nursî, dinî konuları bilmeyen fakat bazı bilimlerde uzmanlaşmış bilim adamı ve filozofların din konusundaki görüşlerinin bir kıymeti olmadığını muhtelif örneklerle izah etmektedir. Zira bu kimselerin uzmanlık alanı çerçevesindeki başarılarına bakarak dinî konulardaki görüş ve teorilerinin de doğru olabileceği düşüncesine kapılanlar azımsanamayacak bir çoğunluğu oluşturmaktadır.[300]

Said Nursî, Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmek için *Lem'alar*'da[301] detaylı, *Mesnevî*'de[302] ise özet olarak dikkat çekici bir istidlal yöntemine baş vurmaktadır. Buna göre eşyanın meydana gelmesinde düşünülebilen dört ihtimal bulunmaktadır. a)Sebepler yaratmaktadır. b)Kendi kendine meydana gelmektedir. c)Tabiat yaratmaktadır. d)Allah'ın ilim, kudret ve irâdesiyle meydana gelmektedir. Müellif bu ihtimallerden ilk üçünün aklen

---

298 *Şuâlar*, s. 82-150.
299 *Şuâlar*, s. 84-85.
300 *Şuâlar*, s. 85.
301 *Lem'alar*, s. 166-183.

muhal olduğunun ispat edilmesi durumunda dördüncü ihtimalin kesinlik kazanacağını beyan eder.[303]

a) Said Nursî, varlığın sebepler tarafından yaratıldığı inancının aklen imkânsız oluşunu şöyle izah eder: Kâinâtı meydana getiren elementler cansız ve bilinçsiz olmalarına rağmen her bir varlık özellikle canlı varlıklar ölçülü bir terkip, farklı mâhiyet ile meydana gelmektedir. Cansız ve bilinçsiz elementlerin bir gaye ve nizamı takip ederek nesneleri oluşturmaları mümkün değildir. Müellif bu konuda bir örneğe yer verir. Meselâ bir eczanede ilaç yapımında kullanılan maddelerin dolu olduğu yüzlerce kavanoz bulunsa bunların tesadüfen bir hastalığı tedavi edecek bir ilacı meydana getirmesi aklen imkânsızdır. Bu nedenle evreni sebeplerin değil, sonsuz bir ilim, kudret, irâde ve hikmet sahibi bir varlığın yarattığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Öte yandan bir canlının meydana gelmesi Allah'a nispet edilmediği takdirde, âlemin pek çok elementi ile alakalı olan bu canlının bütün atomlarının, evrenin atomları tarafından bir işbirliği ile meydana getirildiği sonucu ortaya çıkar ki bu da aklen imkânsızdır. Yine cansız ve bilinçsiz olan sebeplerin, sonsuz ihtimaller içinden birini tercih ederek bir gaye, nizam, sanat ve estetiğin hakim olduğu evreni meydana getirmesi aklen imkânsız olmaktadır.[304]

b) Varlığın kendi kendine meydana geldiği ihtimali konusunda ise müellif şöyle demektedir: Nesneleri oluşturan atomlar sürekli bir değişim içindedir. Atomların bu değişimi sayesinde evrende mükemmel bir düzen kurulmuştur. Söz konusu düzenin kurulmasında kullanılan bu atomlar diğer bütün nesnelerle ilişki içindedir. Bundan dolayı şâyet nesnelerin yaratılması ve onlarda meydana gelen değişim Allah'a nispet edilmeyip kendi kendine meydana geliyor denilse bu durumda her bir atomun evrendeki düzeni meydana getirebilecek bir ilim, kudret ve irâdeye sahip olduğu sonucu ortaya çıkar ki bu da aklen imkânsızdır.[305]

c) Varlığı tabiatın yarattığı ihtimali konusunda da müellif aynı mantıktan hareketle bunun aklen imkânsız olduğunu izaha çalışır. Zira tabiat, kör, sağır, cansız ve bilinçsiz elementlerden meydana gelmiştir. Meselâ bitkilerin bu elementler içinde yani toprakta yeşerip büyüyebilmesi ancak Allah'ın ilim, kudret ve irâdesi ile mümkündür. Aksi halde toprağın, tohumlardaki oluşum programını çözebilecek bir yeteneğe ve bu programları söz ko-

---

302 *Mesnevî*, s. 130-134.
303 *Lem'alar*, s. 167; *Mesnevî*, s. 130.
304 *Lem'alar*, s. 168-169; *Mesnevî*, s. 130-131.
305 *Lem'alar*, s. 169-171; *Mesnevî*, s. 130-131.

nusu tohumlara yerleştirebilecek bir bilgi ve kudrete sahip olduğu sonucu ortaya çıkar ki akl-ı selimin bunu kabul etmesi imkânsız olmaktadır.[306]

Söz konusu ilk üç ihtimalin aklen imkânsız olduğu ortaya çıktıktan sonra dördüncü ve son ihtimal olan, varlığı Allah'ın yarattığı düşüncesi kesinlik kazanır. Buna rağmen Allah-'ın varlığını inkâr edenler ya O'na nispet edilen sonsuz sıfatları varlığa ve onu oluşturan atomlara nispet ederek inkârı tercih etmişler ki, aslında bu durumda tek bir ilâhı kabul etmek yerine atomların sayısı kadar ilâhların varlığını kabul etmek durumunda kalmışlar veyahut evrenin hatta kendi varlıklarının mevcudiyetini inkâr eden sofistler gibi akıldan uzaklaşmışlardır.[307]

Kur'ân'ın inanç esaslarını izah etmede aklî ve kalbî eğilimleri tatmin edecek delilleri kullandığını ifade eden Said Nursî, ilk eserlerinden olan *Mesnevî*'de akıl ile kalp arasında seyreden bu yöntemi tespit etmek için çok sıkıntı çektiğinden bahsetmektedir. Zira ona göre sadece aklı esas alan felsefe ile sadece kalbî müşahedeyi esas alan tasavvuf yolu eksiktir ve eleştirilerden kurtulamamıştır. Söz konusu yeni yol ise bu iki eğilimi içinde barındıran Kur'ân yoludur.[308]

Kur'ân yolunun felsefe, kelâm ve tasavvuf metodundan daha kesin ve kapsamlı olduğu hususu *Nur Risâleleri*'nde vurgulanmaktadır. Müellif bu konuda "Allah'ı bilmek varlığını bilmenin gayrıdır" şeklinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) Fahreddin er-Râzî'ye (ö.606/1210) yazdığı mektuba değinir. Bu mektup kelâm bilginlerinin Allah'ın varlığı ve birliğine dair beyanlarının bir mutasavvıfa yeterli gelmediğini göstermektedir. Zira kelâm ilmi yoluyla elde edilen "ma'rifet-i ilâhîyye" kâmil bir ma'rifet olmadığı gibi kişiye tam bir huzur da vermemektedir. Öte yandan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö.638/1240) tercih ettiği tasavvuf yolu da Kur'ân'a göre noksandır. Çünkü İbnü'l-Arabî ve benzerleri vahdet-i vücut anlayışına paralel olarak "lâ mevcûde illâ hû" ilkesinden hareketle kâinâtın varlığını inkâra yaklaşan bir tavrı benimserken diğerleri de vahdet-i şuhût anlayışı çerçevesinde "lâ meşhûde illâ hû" prensibini esas alarak âlemin varlığını görmezlikten gelmişlerdir. Kur'ân ise marifet konusunda daimî huzuru temin eden ilkelere yer vermiştir. Buna göre evren ne yok sayılmakta ne de görmezlikten gelinmektedir. Kur'ân, varlığı bir kaos olarak takdim etmez. Aksine varlıktaki nizam, gaye, sanat, estetik ve mükemmelliğe işaret ederek bunları yaratıcısına nispet eder. Bu çerçevede her şey marifeti yansıtan birer ayna olur.[309]

---

306 *Lem'alar*, s. 171-177; *Mesnevî*, s. 130-131.
307 *Şuâlar*, s. 87.
308 *Mesnevî*, s. 68.
309 *Mektûbât*, s. 306.

Allah'ın varlık ve birliğinin çeşitli delillerle beyan edilmesi açısından kelâm ilminin takip ettiği yol ile Kur'ân metodu arasındaki farkı Said Nursî bir örnekle şöyle izah etmektedir: Su temin etmek için bazıları dağı taşı kazıp borular döşeyerek zahmetli bir yolu takip ederler. Bunda boruların tıkanması ve dolayısıyla suyun kesilmesi ihtimali bulunmaktadır. Fakat her yerde kuyu kazıp su çıkarmaya ehil olanlar ise bunu zahmetsiz olarak yapabilirler. Bu örneğe paralel olarak kelâm bilginleri sebep ile müsebbep ilişkisini geriye doğru götürmekte, teselsül ve devrin muhal oluşuyla bunu bir noktada kesip Allah'ın varlığını izaha çalışmakta ve böylece uzun ve zahmetli bir metodu takip etmektedirler. Kur'ân yolu ise her şeyde Allah'ın varlık ve birliğini gösteren bir delil bulunduğunu nazarlara arz etmektedir. Öte yandan iman sadece bir bilgiden ibaret olmayıp duygulara (letâif) yönelik tarafları da bulunmaktadır. İmanla ilgili meseleler ilim yoluyla akla geldiğinde -midede hazmedilen gıdaların ihtiyaca göre bütün vücuda dağılması gibi- latifeler de kendilerine uygun olanı bundan almaktadırlar. Dolayısıyla sadece aklın değil, diğer latifelerin de tatmin edilmesi gerekmektedir.[310]

Allah'ın varlığının izah edilmesinde kelâmcıların hudûs ve imkân delilini, mutasavvıfenin vahdet-i vücut ve vahdet-i şuhut anlayışını yetersiz bulan Said Nursî'nin bunlardan daha kesin ve her kesin anlayabileceği nitelikte olan Kur'ân metodunu, Allah'tan başka mâbud ve maksut yoktur anlamında "Lâ mâbûde illâ hû" ve "lâ maksûde illâ hû" olarak özetleyerek bunu şöyle izah eder: Âlemdeki her eser bir müessirin varlığına delil olduğu gibi varlık üzerinde tecelli eden her isim de müsemmânın varlığını göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında her şey Allah'ın varlığına ve birliğine açılan birer pencere hükmünü almaktadır. Meselâ bir canlı, kâinâttaki elementleri bünyesinde taşıması açısından evrenin küçültülmüş bir benzeridir (misâl-i musağğar). Bu durumda canlıyı yaratan, kâinâtı da yaratan olmalıdır. Yine âlemde gözlenen fiiller, bir fâilin varlığını göstermektedir. Müellif bu hususta realiteyi esas almakta ve görünen âlemden pek çok örnekler vererek konuyu izaha çalışmaktadır.[311]

B. İsbat Delilleri

1. Kozmolojik Delil

Bu delili kısaca âlem delili olarak isimlendirmek mümkündür. Said Nursî buna "kâinât kitabı" adını vermiştir. Zira kâinât öyle bir rabbânî kitaptır ki, okuyarak tefekkür etmek, sahibini tanımak ve O'na kulluk etmek için yaratılmıştır. İşte kozmolojik delil kâinât kita-

---

[310] *Mektûbât*, s. 307.

[311] *Mektûbât*, s. 309-310.

bının okunması sonucunda Allah'ın varlığına gitmeye çalışan bir delildir.[312] Esasen kozmolojik delil olarak tek bir istidlal şeklinden ziyade bir kozmolojik deliller ailesinden söz etmek daha uygun olur. Çünkü aralarındaki ortak noktalara rağmen oldukça farklı ifade şekillerine sahip çok sayıda delil bulunmaktadır. Kozmolojik delil konu ve tartışma zenginliğine sahiptir. Zira bu delil felsefe ve ilâhîyatın en eski, en köklü ve belki de en güçlü delilidir. Onun kadar filozofları ve din bilginlerini düşündürmüş ve meşgul etmiş başka hiç bir delil yoktur.[313]

Nur Risâleleri'nde Allah'ın varlığının, birliğinin, isim ve sıfatlarının izahı çerçevesinde âlem delili çokça kullanılan bir unsur olarak karşımıza çıkar. Bu delillerin akıl yürütmedeki hareket noktalarını sonlu varlıklar (havâdis) kavramı, hareket ve değişme kavramları, imkân ve zorunluluk kavramları oluşturur. Yine bazılarında evrendeki tek tek varlıkların yapısından hareket edildiği gibi bazen de âlem tek bir varlık imiş gibi düşünülmektedir. Bazı delillerde teselsülün imkânsızlığı vurgulanırken bazılarında ise sebep ile sonuç ilişkisinde sebeplerin cansız ve bilinçsiz olduğu ve bu nedenle sonuçları ortaya çıkarmak için yeter sebebin bulunmadığı ve sonuçların Allah'ın ilim, kudret ve irâdesiyle var kılındığı esas alınmaktadır.

Kelâmcıların, varlık konularına yaratıcısının varlığına istidlal gayesiyle yer verdiğini ifade eden Said Nursî'ye göre meselâ güneşin lamba "sirâc"[314], arzın beşik "mehd, mihâd"[315], dağların direkler "evtâd"[316] olması, iddialarını ispat etmek için yeterli olmaktadır. Bu konuda kelâmcıların görüşleri, beş duyuya ve herkesin kabul ettiği bilgilere uygun olduktan sonra realiteye uygun olmasa bile iddialarına bir zarar vermez ve bu sebeple tekzip edilemezler. Bundan dolayı müellif, kelâm bilginlerinin görüşlerinin dinî konularda sağlam, fakat felsefeye göre ise zayıf telakki edildiğini söylemektedir.[317]

Nur Risâleleri'nde kâinât delilinin Allah'ın varlığının izah edilmesi çerçevesinde çokça kullanılan bir unsur olduğunu ifade etmiştik. Bu konular her ne kadar sistematik olmasa bile onun ilk eserlerinden olan *Muhâkemât*, *Mesnevî* ve *İşârâtü'l-İ'câz*'da özet olarak ele alınmakta, daha sonra telif ettiği eserlerde ise detaylandırılmaktadır.

Âlem delili konusunda Said Nursî şöyle demektedir: Evreni meydana getiren nesneler en küçük biriminden en büyüğüne kadar "...O'nu (Allah'ı) övgü ile tesbih etmeyen hiçbir

---

312 bk. *Mesnevi*, s. 224 vd.; *İşârât*, s. 96-117.
313 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 31-32.
314 Nûh 71/16.
315 Tâhâ 20/53; ez-Zuhruf 43/10; en-Nebe' 78/6.
316 en-Nebe' 78/7.
317 *Mesnevî*, s. 217.

şey yoktur..."[318] âyetini kendilerine uygun bir dille okumaktadırlar. Burada varlığın, özellikle bilinci olmayanların tesbihi, Allah'ın âleme koyduğu kanunlara uygun hareket etmesi ve O'nun isimlerine ayna olması açısından ele alınır ki, bu husus bütün risâlelerde vurgulanmaktadır. Evren ve onu meydana getiren atomlar nasıl bir zât ve sıfâta sahip olacağı açısından sonsuz bir ihtimal içinde bulunurken bu ihtimallerden birinin bir hikmet ve nizam çerçevesinde vücut bulması yaratıcısının varlığına ve birliğine delil olmaktadır. Zira her bir atom var olmak için sonsuz bir ihtimal içinde iken, kendine uygun birer zât ve sıfât verilmesi ve bunların çeşitli terkiplerle kâinâtın her tarafında vazife görmesi ve böylece evrenin genel akışındaki dengeyi koruması yaratıcısının maksadını ve hikmetini göstermektedir. Bu durumda yaratıcının varlığına ve birliğine atomların sayısı kadar hatta onların ilişki içine girdiği bütün kimyasal terkipler adedince deliller bulunmaktadır.[319] Bu görüş her ne kadar müellifin imkân delili hakkındaki genel düşüncesini yansıtıyorsa da onun kozmolojik delil konusundaki hareket noktasını belirlemektedir.

Evrendeki söz konusu düzenin yaratıcısının varlığına delil oluşunu niçin herkesin anlayamadığı hususunda Said Nursî buna güneşi örnek gösterir. Zira güneşin varlığı o kadar açıktır ki, bu açıklık onun görünmesine engel olmaktadır. Ona göre evrene hikmet görüş açısıyla bakılmalıdır. Bu açıdan bakıldığında kâinâtın tamamında görünen nizamın bir nizam koyucunun varlığına delil olduğu anlaşılır[320].

Evrende bir nizamın bulunduğu, onu meydana getiren unsurların ise bunu yapabilecek bir niteliğe sahip olmadığı, dolayısıyla söz konusu nizamın sonsuz bir ilim, kudret ve irâde ile tesis edilebileceği ve bu niteliklere sahip yegane varlığın ise Allah olduğu düşüncesi *Nur Risâleleri*'nin tamamında vurgulanmaktadır. Bununla beraber âlemdeki nizamın ne ile sabit olduğu sorusuna açıklık getirmek lüzumu vardır. Said Nursî bu konuda şöyle der: İnsanoğlunun çalışarak beş duyu ile ortaya koyduğu kevnî (pozitif) bilimler tam bir istikrâ (tümevarım) ile bu nizamı ortaya koymuşlardır. Zira her fen (bilim) kendi alanına giren konulardaki genel kanunları içermektedir. Bilim, genel-geçer kanunlardan ibaret olduğuna göre her bir bilim de kendi sahasındaki düzenliliği tespit etmektedir. Bu durumda her hangi bir kişi evrendeki nizamı anlayamasa bile müspet bilimlerin yardımıyla büyük âlemin - küçük âlem olan insanın varlığı gibi- intizamlı ve mükemmel olduğunu kavrayabilmektedir. Sonuç olarak her şey hikmet üzerine yaratılmıştır. Bu çerçevede Kur'ân aklın kullanılmasını ve kâinâtın tefekkür edilmesini emretmektedir.[321]

---

[318] el-İsrâ 17/44.
[319] *Mesnevî*, s. 224-225; *Muhâkemât*, s. 105-106.
[320] *Mesnevî*, 225-226; *Muhâkemât*, s. 105-106.
[321] *Mesnevî*, s. 228-230; *Muhâkemât*, s. 108-110.

Kur'ân'da, âfakî ve enfüsî delillerin insanlara gösterildiğini ifade eden âyeti[322] esas alan Said Nursî, *Sözler* isimli eserinin otuz üçüncü sözünde[323] Allah'ın varlığını âlem ve onun küçültülmüş bir şekli olan (âlem-i asğar) insandan hareketle izaha çalışmaktadır. Yine *Şuâlar* isimli eserinin yedinci şuaı olan Âyetü'l-Kübrâ'da[324] "kâinâttan yaratıcısını soran bir seyyahın müşahedeleri" başlığı altında duyulur âlemden alınan tek tek varlıklar ile Allah'ın varlığına ve birliğine istidlal etmektedir. Söz konusu iki risâlede ve diğer eserlerinde Allah'ın varlığı, isim ve sıfatlarının tecellisi canlı cansız pek çok varlıklardan örnekler verilmek sûretiyle izah edilmektedir. Esasen bu örneklerin pek çoğunun aynı maksatla Kur'ân'da da yer aldığı görülmektedir. Bu çerçevede müellif, yer ve gökte bulunan varlıklardan meselâ bitki, hayvan, dağ, deniz, nehir, hava, rüzgar, yağmur ve gök cisimlerini ayrı ayrı zikreder. Bunların bir gaye, nizam ve hikmet çerçevesinde yaratıldığını, mükemmel bir sanatla süslendiğini, birinin diğerine yardım ettirildiğini, böylece canlıların yaşamasının temin edildiğini ifade ederek bu fiillerin nispet edildiği varlık olarak Allah'ın celal ve cemal isimlerine ve bunların tecellilerine dikkat çeker. Bu örneklerde kâinât mükemmel inşa edilmiş bir saray olarak takdim edilir. Buradaki varlıklar ise bu sarayın antika değerindeki unsurlarıdır. Her birinin bir görevi vardır. Hiç bir varlık amaçsız yaratılmamıştır.[325]

Said Nursî, Allah'ın varlığını, isim ve sıfatlarının tecellisini işlerken kâinâtın estetik boyutuna önem vermektedir. Ona göre âlem, Nakkâş-ı ezelî'nin, sürekli yenilenen hikmetli yaz-boz bir defteri, her bahar yaldızlı bir mektubu, her yaz manzum bir kasidesi ve Sâni-i Zülcelâl'in cilve-i esmâsını tazelendiren, gösteren aynaları ve âhiretin fidanlık bir bahçesidir.[326] Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi *Nur Risâleleri* âlemin estetik boyutu ile, dolayısıyla da Din Felsefesinin estetik delil diye adlandırdığı delil ile yakından ilgilenmektedir. Elbette bu düşüncenin kökleri, klasik tasavvuf literatürüne ve bu arada Gazzâlî'nin (ö.505/1111) *İhyâu ulûmi'd-dîn*'ine kadar gitmekte ve düşünce gücünü Kur'ân'dan almaktadır. İnsan planındaki kaynağını ise güzellik idrakinden alan ve esas itibariyle meşhur gaye ve nizam delilinin bir başka boyutu olan estetik delil, İslâm teizminin kaçınılmaz bir sonucu olarak varolmuştur.[327]

Said Nursî âlem delili çerçevesinde hudûs ve imkân delillerine yer vermektedir.

a) Hudûs Delili

---

322 Fussılet 41/53.
323 *Sözler*, 609-643.
324 *Şuâlar*, s. 88-124.
325 *Sözler*, s. 609 vd.
326 *Lem'alar*, s. 235-236.
327 Mehmet Aydın, "Risâle-i Nûr'da "Kötülük" Problemi", *Bediüzzaman Sempozyumu-III*, s. 231.

Said Nursî hudûs ve imkân delilini kelâmcıların delili olarak takdim eder. Bununla birlikte İslâm düşünce tarihinde kelâmcılar daha çok hudûs delilini İslâm filozofları ise imkân delilini tercih etmişlerdir.[328] Müellife göre bu iki delil Kur'ân'a dayandırılmakla beraber zamanla çoğunluğun anlayamayacağı ölçüde detaylandırılarak zorlaştırılmış ve bazı tenkitlere de maruz kalmıştır.[329]

Hudûs delilinin Kur'ân'da bulunduğunu söyleyenler bunu Hz. İbrahim'in Kur'ân'da yer alan istidlal metoduna[330] dayandırırlar. Buna göre Hz. İbrahim göklerde ve yerde hüküm süren ilâhî kudretin tecellilerini müşahede etmek ve istidlal yoluyla sarsılmaz bir kanaata varmanın örneğini vermiş olmak için gözlemlerde bulunmuş, gece yıldızın parlayıp sönmesini, ayın doğup batmasını ve gündüzün de güneşin doğup akşam vakti yine yok olup gitmesini görünce "ben sönen, batan, kaybolanları sevmem" demiştir. Onu bu hükme ulaştıran şey değişikliğe uğrayan (ufûl) cisimlerin hâdis oluşudur.[331] Burada Hz. İbrahim'in dilinden felsefî ve kelâmi mânâda bir delil öne sürülmemekte fakat bütün delillerin arka planındaki düşünce ve arayış dile getirilmektedir ki bu, gelip geçici olana değil, baki olana, ufûl etmeyene, daimi var olana gitmek ve ona bağlanmaktır. Hz. İbrahim'in yaptığı, nazarî bir düşünce ameliyesi içinde bulunmak değil, dinî bir hayat yaşamak açısından izah edilebilir. Fakat yine de onun "âfil" dediğinde kelâmcıların "hâdis" ini veya filozofların "mümkün" ünü görmek yanlış değildir.[332] Said Nursî de bu konuda Hz. İbrahim'in söz konusu tefekkür metoduna işaret etmektedir.[333]

Hudûs ve imkân delillerini ele alırken detaylı bilgi için *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makâsıd*'a bakılmasını tavsiye eden Said Nursî, bunlardan hudûs delilini şöyle takrir eder: "Âlem müteğayyirdir. Her müteğayyir hâdistir. Her bir hâdisin bir muhdisi yani mûcidi vardır. Öyleyse bu kâinâtın kadîm bir mûcidi vardır."[334] Müellif âlemin hâdis olduğunu varlıkta gözlenen değişime dayandırır. Bu konuda o, kelâmcıların görüşünü benimseyerek varlığın cevher ve arazlardan meydana geldiğini söyler. Zira atomların hareket etmesiyle meydana geldiği iddia edilen kuvvet ve sûretler birer arazdır. Bu nedenle türlerdeki bir birine zıt cevherleri meydana getiremezler. Arazın cevher olması mümkün değildir. Dolayısıyla türlerin kendine has özellikleri ve bütün arazların nitelikleri yoktan yaratılmıştır.[335]

---

328 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 34.
329 *Mesnevî*, s. 229; *Muhâkemât*, s. 107.
330 el-En'âm 6/75 vd.
331 Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 83-84.
332 Mehmet Aydın, a.g.e., s. 36.
333 *Mektûbât*, s. 221; *Sikke*, s. 88.
334 *Sözler*, s. 637-638.
335 *Muhâkemât*, s. 112.

Öte yandan kelâmcıların ve İslâm filozoflarının hudûs ve imkân delillerine başvurduğunu ifade eden Said Nursî, bunlardan hudûs delili hakkında onların görüşlerini şöyle özetlemektedir: Âlem bir değişim içindedir. Değişen her şey kadîm değil, hâdis ve fânidir. Her hâdisin ise bir muhdisi vardır. O da Allah'tır. Varlığın zâtında vücûdî ve ademî bir sebep bulunmazsa bu durumda varlığı ve yokluğu eşittir. Bu nedenle varlık, vâcip ve ezelî değildir. Nesnelerin birbirini meydana getirmesi ve bu silsilenin geçmişe doğru sürüp gitmesi (teselsül) aklen imkânsızdır. Böylece her şeyin Vâcibu'l-Vücûd tarafından yaratıldığı ortaya çıkmaktadır. Müellife göre hudûs gerçeği kâinâtı istila etmiştir. Bunu duyular ve akılla tespit etmek mümkündür. Meselâ her sonbaharda pek çok fertleri bulunan canlı türleri ölürken gelecek baharda tekrar yaratılmak üzere oluşum programlarını rahmet, hikmet ve kudret harikaları olan tohum ve yumurtalara bırakırlar. Bahar mevsiminde ise âhiretteki büyük haşrin bir örneği olarak tekrar diriltilirler. Yine heyet-i mecmuasıyla her sonbaharda ve baharda büyük bir âlem ölmekte ve yerine taze bir âlem gelmektedir. Bu vefat ve hudûs o kadar mükemmel vuku bulmaktadır ki, canlı-cansız her şey varlık sahnesinde görevlerini yapıp yerlerini başkalarına terk etmektedirler. Bundan dolayı mahlûkâtı, ilim, hikmet, ölçü ve nizam ile yaratıp rabbânî maksatlarda ve rahmânî hizmetlerde istihdam eden Vâcibu'l-Vücûd'un varlığı apaçık ortaya çıkmaktadır.[336]

b) İmkân Delili

Bu delilin hudûs delili gibi Kur'ân'a dayandırıldığını fakat herkesin anlayabileceği ölçüde kolay ve şüphelerden (karşı delil) uzak olmadığını ifade eden Said Nursî[337] imkân delilini sıradan insanların da anlayabileceği ölçüde bazı örnekler vererek şöyle özetlemektedir: "İmkân, mütesâviyyü't-tarafeyn" dir. Yani bir şeyin varlığı ve yokluğu eşit iken varlık sahasına çıkabilmek için tercih edici bir sebebin bulunması gerekir. Sebeplerin sonsuza değin sürüp gitmesi (teselsül) ise mümkün değildir. Bu durumda nesneleri, varlığı vâcip olanın yani Allah'ın yaratmış olacağı ortaya çıkmaktadır. Kelâmcılar devir ve teselsülün, "arşî" ve "süllemî" adıyla bilinen çeşitli deliller kullanmak suretiyle yanlış olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Müellif buraya kadar kelâmcıların görüşünü zikrettikten sonra onların yaptığı gibi yani teselsülün aklen muhal oluşuyla Allah'ın varlığını ispat etmekten ziyade, her şeyde yaratıcısını gösteren bir delili tespit etmenin daha kesin ve kolay olduğunu beyan eder. Eserlerinde bu yola baş vurduğunu söyleyen müellif isbât-ı vâcip delillerinin, bir takım deliller kullanarak teselsülün iptal edilmesiyle sınırlı olmadığını aksine pek çok yol ile mârifetullaha ulaşılabileceğini ifade etmektedir. Fakat o, kelâmcıların

---

336 *Şuâlar*, s. 118-119; *Sözler*, s. 638.

bu konudaki gayretini de hafife almamakta ve kelâm metodunu geniş ve büyük bir cadde-ye (cadde-i kübrâ) benzetmektedir.[338]

Said Nursî, imkân delilinin mukaddimelerini esas almakla beraber teselsülün iptaline ihtiyaç duymaksızın Vâcibu'l-Vücûd'un marifetine ulaşmanın pek çok yolu bulunduğunu şöyle izah etmektedir: Her bir şey mevcudiyetini devam ettirdiği sürede nasıl bir varlık ve sıfâta sahip olacağı konusunda sonsuz bir ihtimal içinde bulunmaktadır. Fakat görüyoruz ki, düzenli bir yolu takip etmektedir. Onun her bir sıfatı ve varlık sahasında kaldığı süre içinde değiştirdiği bütün sıfatları ona uygun bir tarzda verilmektedir. Bu durum, nesneye en uygun olanı tahsis ve tercih edici bir yaratıcının mevcudiyetini gerektirir. Sonra nesne münferit durumdan çıkarılarak mürekkep bir cismin parçası yapılmakta ve bu durumda ihtimaller çoğalmaktadır. Zira söz konusu cisim binlerce şekilde bulunabilecek iken bu şekiller içinde ona uygun bir hüviyet verilmektedir ki, önemli faydaları temin eden vazi-feler gördürülsün. Sonra cisim diğer bir cisme cüz yaptırılmakta ve ihtimaller daha da artmaktadır. Zira bu durumdaki bir cisim de binlerce ihtimal içinde bulunurken bir tek ih-timal vücut bulmakta ve böylece cisim önemli vazifelere sevk edilmektedir. Bu durum gittikçe artan bir kesinlikle hakîm bir müdebbirin varlığını göstermektedir. Zira nesnelerin, bir biri içinde cüz olup giden bütün terkiplerde, her birisine uygun vazifesi, hikmetli nis-peti ve intizamlı birer hizmeti bulunmaktadır. Meselâ gözbebeğinde yer alan bir hücrenin göze olan bir nispeti ve vazifesi bulunduğu gibi, başın heyet-i mecmuasına da bir nispeti ve vazifesi bulunmaktadır. Söz konusu hücre vazifesini şaşırsa kişinin sıhhati bozulmakta-dır. Bu nedenle hücreye binlerce ihtimal içinden belirli bir vaziyet verilmesi, hikmetle ya-ratan bir varlığın mevcudiyetini göstermektedir. Netice olarak evrendeki nesnelerin her birisi zât ve sıfatları açısından pek çok ihtimal içinde bulunmasına rağmen bunların ken-dilerine has, faydalı ve hikmetli bir varlık ve sıfatlarla meydana gelmesi Vâcibu'l-Vücûd'un varlığına delil olmaktadır. Bu delilin kesinliğini, en küçük varlıktan başlayarak daha büyük ve karmaşık terkipler içeren varlıklara doğru artan bir ölçüde görmek müm-kündür. Çünkü bir şeyi, bütün mürekkep varlıklara hikmetli bir şekilde yerleştiren, söz konusu mürekkep varlıkların tamamının yaratıcısı olmalıdır. Bu durumda tek bir şeyin pek çok yollar ile yaratıcısının varlığına delil teşkil ettiği ortaya çıkmaktadır. Hatta bu deliller evrendeki atomlar sayısınca değil, onların sıfat ve terkipleri kadar bir çokluğa sahiptir.[339] Bu izahlardan da anlaşılacağı üzere müellifin, kelâmcıların imkân deliline yeni bir yakla-şım getirerek bu delili geliştirdiği söylenebilir.

---

337 *Mesnevî*, s. 229; *Muhâkemât*, s. 107.
338 *Sözler*, s. 639; *Şuâlar*, s. 119, 554; *İşârât*, s. 98-100; *Muhâkemât*, s. 110.
339 *Sözler*, s. 639-640; *İşârât*, s. 103; *Şuâlar*, s. 119; *Mesnevî*, s. 225; *Muhâkemât*, s. 105-106.

2. Gaye ve İnâyet Delili

Said Nursî *Nur Risâleleri*'nin yoğun olarak telifine başladığı 1926 yılından önce *Muhâkemât, Mesnevî,* ve *İşârâtü'l-İ'câz'ı* telif etmiştir. Bu üç kitap kelâm ilminin de ana konuları olan tevhid, nübüvvet ve âhiret mevzularını özet olarak ele alır. Bu yüzden söz konusu kitaplar daha sonra telif olunan risâlelerin bir çeşit planı ve özeti mahiyetindedir. Nitekim müellif de zaman zaman buna işaret eder. Meselâ isbât-ı vâcib konusunun esasını teşkil eden gaye-inâyet ve ihtira' delillerini bu kitaplarda muhtasar olarak ele aldığını, bunları daha sonra telif edeceği eserlerinde detaylandıracağını ifade etmektedir.[340]

Said Nursî hudûs ve imkân delillerinin her ne kadar Kur'ân'a dayandığını söylüyorsa da bu iki delilin geniş halk kitleleri tarafından anlaşılamayacak kadar zor olduğunu ve karşı delillere fazla dayanıklı olmadığını beyan eder. Ona göre Kur'ân'ın takip ettiği yol, gaye-inâyet ve ihtira' delili olmak üzere ikidir ve bu iki yol herkesin anlayabileceği kadar kolay ve daha güçlü delillerdir. Bu sebeple eserlerinde bu yolu takip ettiğini söyleyen[341] müellifin hareket noktasını ise Kur'ân oluşturur. Zira Kur'ân aynı zamanda kâinât kitabının (kozmolojik delil) yani yaratılışla ilgili tekvînî âyetlerin bir çeşit tercümanıdır.[342] Bu yüzden onun kozmolojik delil konusundaki görüşlerini bu çerçevede ele almak mümkündür.

Gaye ve inâyet delili konusunda Said Nursî söyle der: Bu delil, kâinâtın ve onu meydana getiren cüzlerin bir düzen içinde olduğunu içerir. Zira evrende müşahede edilen bütün fayda ve hikmetlerin kaynağı bu nizamdır. Eşyada fayda ve hikmetin bulunduğunu ifade eden bütün Kur'ân âyetleri söz konusu nizamın mevcudiyetini vurgulamaktadır. Bu sebeple, fayda ve hikmetlere merci olan ve kâinâta hayat veren bu nizam, kesin olarak bir nizam koyucunun (nâzım) varlığına delil olduğu gibi tesadüfen meydana geldiği düşüncesini de ortadan kaldırır. Zira nizamın var olabilmesi için söz konusu nizamın varlığını tercih edip yaratan bir varlığın bulunması zorunludur. O da Allah'tır. Daha önce de ifade edildiği üzere bu nizamın varlığını kavrayamayanlar evreni konu alan müspet bilimlere müracaat etmelidir. Zira müspet ilimlerin her biri kendi alanındaki genel kanunları tespit etmektedir. Kanunun varlığı ise nizamın varlığına delildir. Şâyet varlığa nizam değil de kaos hakim olsaydı kanun da olmazdı. Öte yandan kâinâtta var olan kanunların da bir kanun koyucuya ihtiyacı vardır. O da Allah'tır. Aksi takdirde sadece zihnî varlığı olan tabiat ka-

---

340 *Muhâkemât*, s. 109.

341 *Muhâkemât*, s. 107-109; *Mesnevî*, s. 229.

342 *İşârât*, s. 9.

nunlarını, cansız, bilinçsiz, kör ve sağır olan sebeplerin veya atomların tesis ettiği sonucu ortaya çıkar ki bu akılen muhaldir.[343]

Öte yandan Kur'ân kâinâttaki nizamdan ve eşyanın faydalarından bahsetmekte ve yine pek çok âyette bu nizamın anlaşılması için aklın kullanılmasını emretmektedir.[344] Kozmolojik delil başlığı altında belirtildiği gibi müellif, ekseriyetle Kur'ân'ın da zikrettiği varlıkları tek tek ele alarak Allah'ın varlığına, birliğine ve sıfatlarına istidlal etmektedir.

3. İhtirâ Delili

Said Nursî, Kur'ân'a dayandığını söylediği ihtira delilini şöyle izah eder: Allah kendi fiillerini ve bu fiillerin mercii olan isim ve sıfatlarının mükemmelliğini göstermek için yaratılmış varlıkların her türüne ve bu türlerin her ferdine has müstakil bir vücut vermiştir. Türlerin geçmişe doğru sürüp giden bir ezeliyeti yoktur. Zira türlerin varlığı mümkündür. Var olabilmesi için bir tercih ediciye muhtaçtır. Teselsülün muhal olduğu ise bilinen bir husustur. Bu sebeple türler ezelî değildir. Öte yandan evrende görünen değişim de eşyanın hâdis olduğunu göstermektedir. Yine maddede bulunan kuvvet ve sûretler araz olmaları sebebiyle türlerdeki farklı cevherleri oluşturamazlar. Zira arazın cevher olması mümkün değildir. Dolayısıyla türlerin ve fertlerin kendine has özellikleri ve bütün arazların belirgin vasıfları yoktan yaratılmıştır.[345]

Görüldüğü üzere müellif ihtira delilini izah ederken hudûs ve imkân delilinin unsurlarını da kullanmaktadır. Bu iki delilin de yardımıyla her türün ve fertlerinin müstakil olarak yaratıldığı, bunların ezelî olmadığı ve böylece varlığın tabiî bir değişim ve evrim ile teşekkül ettiği düşüncesinin yanlış olduğu vurgulanmaktadır.[346]

Kur'ân'da yer alan yaratma ile ilgili bütün âyetler ihtira delilini düzenlemektedir. Zira gerçek tesir sahibi yani yaratıcı ancak Allah'tır. Sebeplerin yaratma konusunda bir müdahalesi bulunmamaktadır. Çünkü sebepler, Allah'ın izzetine ve kudretinin yüceliğine perde olması için yaratılmıştır. Bu perde Allah'ın kudretinin çirkin şeylere taalluk ettiği şeklinde aklın yüzeysel bir değerlendirmeye gitmemesi için yaratılmıştır. Zira eşyanın mülk ve melekût olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Mülk yönünde güzel ve çirkin, iyi ve kötü gibi zıtlar ve dolayısıyla sebepler de bir perde olarak vardır. Fakat eşyanın melekût yönünde yani gerçekte ise sebeplerin hiç bir tesiri yoktur ve burada Allah'ın kudretinin bizâ-

---

343 *Mesnevî*, s. 229; *İşârât*, s. 96; *Muhâkemât*, s. 107-109.
344 *Muhâkemât*, s. 109; *Mesnevî*, s. 230.
345 *Mesnevî*, s. 230; *İşârât*, s. 98; *Muhâkemât*, s. 109.
346 *İşârât*, s. 98-99; *Muhâkemât*, s. 109-110.

tihî taallukuna zıt hiç bir durum söz konusu değildir. Çünkü tevhid başka bir müdahaleyi kabul etmemektedir.[347]

Allah'ın yaratması ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan ilki ihtirâ' ve ibdâ'dır. Buna göre Allah, evreni örneksiz ve benzersiz olarak yoktan var etmiştir. Diğeri ise inşa ve terkip iledir. Bu tarz yaratmada yoktan var edilen elementler birleşerek yeni bir terkip ve mâhiyet ile çeşitli maddeler şeklinde meydana gelmektedir. Müellif söz konusu ilk yaratmaya "yoktan var olmaz, var da yok olmaz" şeklindeki Lavosier kanunuyla itiraz edildiğini zikrederek bu kanunun Allah'ın yaratıcılığını inkâr etmek gayesiyle kullanılamayacağını beyan eder.[348] Zira yoktan var olmayacağını söyleyenler mümkin varlığın meselâ insanın tasarruflarını vacip varlığın tasarruflarıyla kıyaslamak gibi bir yanılgıya düşmüşlerdir.[349]

4. Vicdan Delili

Şuur sahibi varlıkların fıtratına konulan yani yaratılışla birlikte ona verilen vicdan, enfüsî bir delil olarak yaratıcıyı tanıtır.[350] Zira vicdan, gayp ve şehâdet âlemi arasında bir iletişim ve bitişme noktasıdır. Bu çerçevede fıtrat ve vicdan, aklın Allah'ın varlığını ve birliğini kavramasına yardımcı olmaktadır.[351]

Said Nursî vicdan delilini izah etmek için bazı mukaddimelere yer verir.

- Fıtrat yalan söylemez. Meselâ bir tohum gerekli şartlara sahip olduktan sonra ondaki yeşerip büyüme meyli ile mutlaka bitki olarak ortaya çıkar. Yine bir miktar su donunca demir bir kabın içinde bile olsa ondaki genişleme meyli kabını parçalar. Varlığın yaratılışına (fıtratına) konulan bu meyiller Allah'ın irâdesiyle tesis edilen tekvînî (tabiat) kanunlarının birer yansımalarıdır. Müellif burada fıtrat ile tabiat kanunlarını kasteder.

- İnsanın, beş duyusundan başka gayb âlemine yönelik olarak mâhiyeti tam olarak bilinemeyen "şâika" ve "sâika" isminde duyuları da bulunmaktadır ki bunlar kişiyi yanlış yöne sevk etmemektedir.

- Fıtrat ve vicdanda, varlığın aciz oluşundan kaynaklanan bir dayanak noktası arama ve yardım isteme hissi bulunmaktadır. Bunların varlığı ise vehmî veya hayalî değildir Zira varlığı hayalî olan bir şey hâricî bir hakikate esas olamaz. Müellif burada insan dışındaki varlıkların aciz oluşundan, onların bir kudrete sahip olmadıklarını ve bu sebeple her türlü işlerinin bir nizam içinde Allah tarafından düzenlendiğini kasteder. İnsan planında ise onun arzu ve isteklerinin sonsuz olduğunu fakat bunların tamamını gerçekleştiremediğini ve

---

[347] *Mesnevî*, s. 230-231.
[348] *Lem'alar*, s. 182-183.
[349] *Muhâkemât*, s. 115-116.
[350] *Mesnevî*, s. 232.

buna ilave olarak hayatta pek çok zorluk ve meşakkatle karşılaştığını kasteder. Varlığın en şereflisi olan insanda zorluklara karşı bir dayanak noktası arama ve yardım isteme hissi olmasaydı bu durumda insanoğlu varlığın en aşağısı ve en kötüsü olurdu. Müellife göre kâinâttaki hikmet, nizam ve mükemmellik bu ihtimali ortadan kaldırmaktadır. Zira söz konusu bu nitelikleri kâinâtta tesis eden Allah'tır. Esasen insanların, çözümünde âciz kaldığı maddî ve mânevî zorluklar karşısında derdine çare aradığı tek dayanak noktasının ve yardım istenecek tek merciin Allah olduğu müşahedelerle görülmektedir.

- Akıl düşünmeyi bıraksa hatta kendini inkâr etse bile vicdan, yaratıcısını unutamaz. Zira hadsler[352] yani insanın basit bir müşahede ile hemen neticeye varma özelliği onu sürekli tahrik eder. Yine ilham, arzu, iştiyak ve ilâhî aşk kişiyi sürekli Allah'ı tanımaya sevk eder. Allah'ı tanımaya sevk eden söz konusu bu özellikler insana Allah'ın kasıt ve irâdesiyle konulmuştur.[353]

Bu mukaddimelerden sonra Said Nursî vicdan delilini şöyle izah eder: Âlemde meydana gelen olayları yorumlamada ve hayatın zorlukları karşısında insan için tek dayanak noktası, yaratıcısını tanımasıdır. Şâyet kişi her şeyi hikmet ve nizamla çekip çeviren bir yaratıcıya değil de bunların tesadüfen meydana geldiğine inansa ve karşılaştığı bela ve musibetlerde ise kudretinin yetersizliğini görse bu durumda psikolojik olarak kendini yalnız hissedecek, dehşet, telaş ve korkudan hayatını cehenneme çevirecektir.[354]

C. Allah'ın Birliği ve Delilleri

Kur'ân'ın en fazla üzerinde durduğu konulardan biri de Allah'ın birliğidir (tevhid). Zira insanoğlu ekseriyetle yeri-göğü ve içindekileri bir şekilde yaratan ve idare eden aşkın (müteâl) bir varlığın mevcudiyetini kabul etmekle birlikte, birbirinden farklı ulûhiyet anlayışlarına sahip olmuşlardır. Allah'ı inkâr edenler bile kâinâtın varlığını izah edebilmek için maddeyi ve onu meydana getiren unsurları, sebepleri ve tesadüfü adeta ilahlaştırmışlar yani onlara ulûhiyete ait özellikleri nispet etmişlerdir. Bu durumda Allah'ın birliğinin ortaya konulması ayrıca bir öneme sahiptir.

İslâmiyetin tevhid dini olarak tanınması, doğduğu coğrafyada yaygın olan puta tapıcılığı ortadan kaldırmayı hedef almasının yanında, bütün insanlığa hitap etme özelliğiyle, in-

---

[351] *Mesnevî*, s. 224.

[352] Basit bir müşahede ile hemen neticeye varma yolu, mukaddimelerden neticelere süratle intikal veya mukaddimelerle neticelerin aynı anda zihne gelişi demektir. Ayın aydınlığı güneştendir, bulutun çıkması yağmurun yağacağını gösterir, kâinâtta müşahede edilen nizam, yaratıcının engin ilmini gösterir gibi. bk. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, s. 71.

[353] *Mesnevî*, s. 231-232; *Muhâkemât*, s. 106-107.

[354] *Mesnevî*, s. 232; *Muhâkemât*, s. 106-107.

sanlar arasında gerek o çağda bulunan gerekse sonraki dönemlerde ortaya çıkacak olan çok tanrıcı inançlara cephe almak, hatta diğer semâvî din mensuplarının ulûhiyet anlayışını tashih etmek gibi önemli görevleri üstlenmesine bağlı olmalıdır. Kur'ân-ı Kerim'in düşünce örgüsünde insana değer verme unsuru çok önemli bir yer tutar. Kişinin kendisi gibi yaratılmış bir nesneyi tanrı diye tanıması, ona insan üstü özellikler vererek tapınması insanlık değerleriyle bağdaşmaz. Çok tanrıcı inancın tenkit edildiği bir çok âyette tapınılan şeylerin değersizliğine sık sık dikkat çekilmekte ve özellikle onların yaratma gücünden, hatta insana ait bir çok fonksiyonlardan yoksun olduğu vurgulanmaktadır.[355]

Nur Risâleleri'nde Allah'ın varlığı yanında birliğinin izahı da önemli bir hacime sahiptir. Allah'ın varlığı ve delillerine dair açıklamalarda O'nun birliği de ele alınmakta ve buna ilave olarak konuyla ilgili muhtelif bölümler de bulunmaktadır.[356] Söz konusu bölümlerde tevhid, kelâmcılarda olduğu gibi Allah'ın zâtında, sıfat ve fiillerinde bir oluşu, eşi ve benzerinin bulunmayışı şeklinde ele alınmakta ve bunlar duyulur âlemden seçilen örneklerle izaha çalışılmaktadır.

Said Nursî Allah'ın varlığına dair ele aldığı kozmolojik delili, hudûs, imkân, gaye-inâyet, ihtira ve vicdan delillerini aynı zamanda O'nun birliği için de kullanır. Bunun yanında kozmolojik delilde olduğu gibi varlıkları tek tek ele alarak bunların, yaratıcısının birliğine delil teşkil ettiğini izaha çalışır. Bu izahlarda varlığın bir nizam içinde olduğu esas alınmaktadır. Allah'ın zâtı açısından tevhide bakış yapılan yerlerde ise bazen rubûbiyet, mutlak hâkimiyet ve Allah'ın ma'bûd oluşu yani ibadete layık tek varlık olması esas alınmakta, bazen de Allah'ın hayy, kayyûm, ferd, hakîm, rahmân, rahîm ve kuddûs gibi isimleri ve bunların varlık üzerine yansıması tevhid açısından izah edilmekte ve muhtelif örneklerle detaylandırılmaktadır.[357] Bu izahlarda Allah'ın bir oluşunun mahlûkât üzerinde nasıl tecelli ettiği açıklanmakta, insan psikolojisi üzerindeki olumlu etkisine değinilmekte ve şirkin muhal olduğu vurgulanmaktadır. Yine kelâmcılar tarafından kullanılan burhân-ı temânu' da (irâde çatışması delili) Said Nursî tarafından başvurulan bir delildir. Bu delilin Kur'ân'daki esaslarından biri olan, göklerde ve yerde yani tabiatta Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı tabiat düzeninin bozulacağını ifade eden âyet[358] müellifin de hareket noktasını oluşturur ve hemen hemen Allah'ın birliğinden bahsettiği her yerde bu âyete yer verir.

---

355 Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 477.

356 Bunlar: *Şuâlar* (s. 6-48, 126-148), *Lem'alar* (s. 166-183, 299-309, 320-337), *Sözler* (s. 260-287, 552-643), *Mektûbât* (s. 204-238).

357 bk. *Mektûbât*, s. 204-238; *Lem'alar*, s. 286-337.

358 el-Enbiyâ 21/22.

Said Nursî, Allah'ın zâtı açısından tevhidi şöyle izah eder: Allah'ın mutlak cemâli ve rabbânî mükemmelliği ancak O'nun bir oluşuyla bilinebilir. Zira O'nun isimleri varlık aynaları üzerinde yansımaktadır. Meselâ, irâde ve gücü olmayan bir yavruya umulmadık bir yerden yani kan ve fışkı ortasından beyaz ve saf bir sütü göndermek küçük bir fiildir. Fakat hadiseye tevhid açısından bakıldığında bütün yavruların şefkatli bir şekilde beslenmesi ve annelerinin onlara âdeta hizmetçi yapılması Allah'ın sonsuz rahmet ve şefkate sahip olduğunu gösterir. Aksi halde Allah'a nispet edilen güzellikler görülemez ve bunlar sebeplere, tesadüfe ve tabiata havale edilerek kıymetini kaybeder. Said Nursî başka örneklere de yer vererek konuyu izaha çalışmaktadır.[359]

Kâinâttaki varlıklar Allah'ın isimlerine ayna olması açısından tek bir ilâhın mutlak güzelliğini ve mükemmelliğini gösterdiği gibi evrende var olan güzellik ve mükemmellik de ancak tevhid sonucu ortaya çıkmıştır. Müellif bunu şöyle izah eder: Varlığın mükemmelliği, görevi, kıymeti, yaratılış gayesi ve bu konudaki ilâhî maksatlar ancak tevhid ile anlaşılabilir. Zira insanı dehşete sürükleyen bir değişim içinde bulunan evrenin ve onda tezâhür eden fenâ ve zevallerin arka planında Allah'ın rahmet ve hikmeti görülmekte ve böylece âlemin rabbânî bir ordu gibi onun emrinde çalıştırıldığı anlaşılmakta ve bütün bunlar tevhid sayesinde bir anlam kazanmaktadır. Aksi halde söz konusu güzellikler görülmeyecek ve bunlar yerini zıtlarına bırakacaktır. Bu açıdan şirk ve küfür kâinâttaki güzellikleri hafife almak ve onları inkâr etmek açısından büyük bir suçtur[360].

Tevhid inancı ile insan, yaratılmış varlıkların en mükemmeli, yaratıcısının muhatabı ve dostu olabilir. İnsanın kemâle ulaşması, yüksek gayelerini gerçekleştirmesi tevhide bağlıdır. Bu inanç olmazsa o, yaratılmışların en aşağısı olur. Çünkü insanın sonsuz ihtiyaçları bulunmakla beraber bunları gerçekleştirmekten âcizdir. Meselâ ebedî yaşama isteğini gerçekleştirecek tek varlık, dünya hayatını kapayıp âhireti yaratacak olan Allah'tır.[361]

Tevhidi ispat eden ve şirkin muhal olduğunu ortaya koyan delillerden biri de şudur: Evrende gözlenen fiillerdeki hikmetler ancak sonsuz isim ve sıfatlara sahip bir varlığın eseri olabilir. Buradan hareketle yaratıcının mutlak hâkimiyeti, yüceliği ve başka varlıklara ihtiyacı olmadığı anlaşılır. Hâkimiyet, yücelik ve istiğna ise vahdeti yani bir olmayı gerektirir ve şirki reddeder. Zira hâkimiyetin gereği tek olmaktır. Müellif bu konuda insanlardan örnek verir. Meselâ bir memlekette iki başbakan, bir vilâyette iki vali ve bir köyde ise iki muhtar olmaz. Aksi takdirde işler içinden çıkılmaz bir şekilde karışıklığa uğrar. Yine tabiattaki türler ve onların fertleri üzerinde etki sahibi olan kudretin bütün evreni kapsayan bir

[359] *Şuâlar*, s. 7-10.
[360] *Şuâlar*, s. 10-11, 126-127.
[361] *Şuâlar*, s. 13-14; *Sözler*, s. 619.

niteliğe sahip olduğu görülmektedir. Böyle bir kudretin şirki yani başka varlıkların müdahalesini kabul etmesi mümkün değildir. Netice olarak âlemde yansıyan Allah'ın isimlerinin her birinin mutlak hâkimiyeti, yüceliği, mükemmelliği ve sonsuzluğu Allah'ın tek oluşunun birer delilidir.[362]

Allah'ın birliği, O'nun ibadete layık tek varlık oluşu açısından ele alınmaktadır. Mahlûkât, Allah'ın ilim, kudret ve irâdesiyle yaratılması ve O'nun rubûbiyeti ile terbiye edilip ihtiyaçlarının giderilmesi sebebiyle minnet ve şükürlerini ancak tek olan Allah'a yapmalıdır. Zira varlığın yaratılmasının en önemli gayesi, kendini şuur sahibi varlıklara rızık, şifa ve hidâyet gibi pek çok lütuf ve ihsanıyla sevdiren Allah'a ibâdet etmektir. Yaratıcının, yaratılmış varlıklara yapılan kulluğa izin vererek ulûhiyetine gölge düşürmesi ise mümkün değildir.[363]

Tevhid inancı ile kâinâta bakıldığında burada meydana gelen faaliyetleri anlamak kolaylaşmakta, şirk açısından bakıldığında ise zorlaşmaktadır. Zira kâinâtın yaratılması ve çekip çevirilmesi bir zâta nispet edilse onu yaratmak, onun bir parçasını yaratmak kadar kolay olmaktadır. Buradaki kolaylık konuyu kavratmak gayesine yöneliktir. Gerçekte Allah'ın sonsuz kudretine göre kolaylık ve zorluk kavramlarının bir önemi yoktur. Evrene şirk açısından bakıldığında ise tabiata ve sebeplere insan üstü bir kudret verilmektedir. Esasen cansız ve bilinçsiz unsurlardan oluşan tabiatın bir nizam ve hikmetin hakim olduğu âlemi yaratması aklen muhal olmaktadır. Öte yandan canlıların pek çok türlerinin ve bunlara ait fertlerinin sayı açısından yüksek rakamlara ulaşmasına rağmen meydana gelişlerindeki nizam, gaye, fayda, güzellik ve estetiğinden hiç bir şey kaybetmemesi ancak tek bir ilahın tasarrufuyla mümkün olabilmektedir. Bu husus *Nur Risâleleri*'nde çokça vurgulanmakta ve tek tek varlıklardan hareketle konu izah edilmeye çalışılmaktadır.[364]

Kâinâtı yoktan var eden Allah'tır. Sonra yoktan yaratılan unsurlardan oluşan yeni terkiplerle farklı mâhiyetlerde varlıklar yaratılmakta ve yaratma fiili devam ettirilmektedir. Bu çerçevede bir şeyi yaratanın her şeyi yaratan olduğu ortaya çıkar. Meselâ kâinâtın unsurlarından meydana gelmesi açısından bir tohum, kendi meyvesinin, meyve, ağacının, ağaç ise türünün, ağaç türü de kâinâtın küçültülmüş bir şeklidir. Bu durumda tohumu yaratanın kâinâtı da yaratan tek varlık olduğu ortaya çıkar. O da Allah'tır. Said Nursî başka örneklere de yer vererek yaratma fiilinin, rubûbiyet açısından bölünme kabul etmeyen bir



[362] *Mektûbât*, s. 209, 225-228; *Şuâlar*, s. 16-18, 128-135.
[363] *Şuâlar*, s. 18-19, 126-127.
[364] *Şuâlar*, s. 19-22, 133-134.

bütün olduğunu beyan etmekte ve böylece tevhidi yaratma açısından izaha çalışmaktadır.[365]

Gaye ve nizam delili çerçevesinde ele alınan kâinâtın estetik boyutuna da dikkat çeken Said Nursî bunu Allah'ın varlığına ve birliğine delil gösterir. Bu açıdan onun eserleri oldukça zengin ifadelere sahiptir.[366]

İslâm filozoflarının âlemin meydana gelişi konusunda ileri sürdükleri "birden ancak bir sudûr eder" düşüncesine dayanan sudûr nazariyesini eleştiren Said Nursî bu anlayışı tevhid inancına uygun bulmaz. Zira bu anlayışa göre Allah'ın irâde ve kudreti sınırlanmakta ve sebeplere yaratma niteliği verilmektedir. Müellif bu düşünceyi "her birliği bulunan yalnız birden sudûr eder" şeklinde ele alarak bunu bir örnekle şöyle açıklar: Yeryüzünde pek çok canlı türleri yaşamaktadır. Bunlar farklı hüviyette var edildiklerinden birbirlerine benzemezler. Bu türleri meydana getiren fertler ise her ne kadar mensup oldukları türlere genel hatlarıyla benzemekle beraber tek tek ele alındığında bunların birbirinden farklı hususiyetlere sahip olduğu görülür. Meselâ bütün insanlar insan olmak açısından birbirine benzer. Fakat tek tek fertler göz önüne alındığında ise bunların birinin diğerinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda, türlerin her ferdinin kendine has özellikleriyle tek yaratıldığı ortaya çıkmaktadır. Böylece her bir fert Allah'ın birliğine delil olmaktadır. Müellif bu konuya Allah'ın "ferd" isminin izahı çerçevesinde değinir. Ona göre ferd, vâhid ve ahad isimleri yaklaşık aynı mânâya gelmekle beraber bunların tecellileri farklı olmaktadır. Muhtemelen müellif bu izahlarında vâhid isminin tecellisi ile türleri, ahad isminin tecellisi ile fertleri kastetmektedir.[367] Bu çerçevede sağlam bir tevhid inancı, varlıklar üzerinde yansıyan tevhid tecellilerini müşahede etmekle mümkündür. Zira Allah, her bir varlık üzerine, varlığının ve birliğinin anlaşılmasını sağlayacak delilleri koymuştur. Kur'ân-ı Kerîm bu konuda duyulur âlemdeki varlıkların tefekkür edilmesini emretmektedir. Söz konusu tefekkürü ihmal ederek sadece Allah'ın varlığına ve birliğine inananın imanı, en ufak bir şüphe ile sarsıntıya uğrayabilmektedir.[368]

Tevhid konusunda bir kısım mutasavvıfenin özellikle Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve benzerlerinin "lâ mevcûde illâ hû" şeklinde özetlenip formüle edilen vahdet-i vücud telakkilerini doğru bulmayan Said Nursî bu konuda şöyle demektedir: Allah vâcibu'l-vücuttur. O'nun varlığı zâtî, ezelî ve ebedîdir. Yokluğu muhaldir. Vâcib varlık oluşu sebebiyle O'nun varlığından daha esaslı, daha kuvvetli ve daha mükemmel hiç bir varlık

---

365 *Lem'alar*, s. 303-305; *Şuâlar*, s. 22-23.

366 Örnek olarak bk. *Şuâlar*, 24-25, 36-76.

367 *Sözler*, s. 508-510; *Şuâlar*, s. 135-136, *Lem'alar*, s. 299-309.

368 *Sözler*, s. 271 vd.

yoktur. Zaman ve mekandan münezzehtir. O'nun mümkin varlıklarla alakası sadece yaratma açısındandır. Bu sebeple mümkin varlıklar Allah'ın varlığına göre zayıf bir gölge gibi olmakla beraber O'nun ilim, kudret ve irâdesiyle var kılınmıştır. Bu açıdan Allah'ın isimlerini yansıtan birer ayna gibidirler. Bu yansımanın ise bir hakikati vardır. Halbuki vahdet-i vücud anlayışına göre kâinâtın varlığı adeta yok sayılmaktadır.[369]

D. Allah'ın Sıfatları

Allah'ın sıfatları konusu klasik kelâmda önemli bir yere sahiptir. Kâinâtı yaratan ve idare edenin, duyularla idrak edilemese de şüphe yok ki zihnin dışında bir varlığı bulunmaktadır. O'nun zâtının ve mâhiyetinin duyularla algılanamayışı sebebiyle kelâm bilginleri Allah'ı tanımak için Kur'ân'da O'na nispet edilen kavramlardan hareket etmişlerdir. Bu kavramların insanlara da nispet edilmesi sebebiyle Allah'ın yaratılmış hiç bir varlığa benzemediği aklî istidlaller ile ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu istidlallerin hareket noktasını Allah'ın zâtının ve sıfatların mutlak kemal üzere oluşu teşkil eder. Söz konusu mutlak kemale uygun olmayan vasıflar ise O'nun zâtından nefyedilmiştir. Buradan hareketle kelâm bilginleri Allah'ın zâtına nispet edilen kavramları sübûtî ve zâtî, nefyedilen nitelikleri de selbî (tenzîhî) sıfatlar çerçevesinde ele almışlardır. Selbî sıfatlar hususunda kelâm ekolleri çoğunlukla aynı fikirleri benimsemekle beraber, tenzihe aykırı gibi görünen ve Kur'ân'da Allah'a nispet edilen haberî sıfatların zâhirî mânâlarını kabul etmemişler ve bunları te'vile tabi tutmuşlardır.

Kelâmcılar sübûtî (zâtî) sıfatlar konusunda bazı farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Sünnî bilginler "mânevî sıfatlar" adı verilen hay, alîm, semî', basîr, kadîr, mürîd ve mütekellim'den oluşan sıfatları ve hayat, ilim, sem' ve basar gibi bunlardan türetilen "mâna sıfatlarını" Allah'a nispet etmeyi doğru bulurken Mu'tezile bilginleri söz konusu mânâ sıfatlarını tevhid anlayışına uygun olmadığı düşüncesiyle Allah'a nispet etmekten çekinmişlerdir. Zira mânevî sıfatlarda sıfat, zât ile beraber düşünülürken mânâ sıfatlarında ise Allah'ın zâtına müstakil mânâlar nispet edilmekte ve ulûhiyet kavramında herhangi bir çokluğu (teaddüd) beraberinde getirmektedir. Bu anlayışa göre meselâ "Allah âlimdir" yerine "Allah'ın ilmi vardır" demek doğru olmamaktadır. Buradan hareketle Mu'tezile bilginlerinin Allah'ın sıfatlarını inkâr (ta'til) etmedikleri ortaya çıkmaktadır. Söz konusu farklılık ise probleme farklı açılardan bakılmasından kaynaklanmıştır.

Allah'ın zâtına nispet edilen ve O'nun ne olduğun ifade eden sübûtî sıfatlar Esmâ-i hüsnânın zâtî ve sübûtî kısmını oluşturan kavramlar olarak mü'minin kulluğu ile yaratıcı-

---

[369] *Mektûbât*, s. 229-232; *Mesnevî*, s. 233;*Muhâkemât*, s. 117-119.

nın rubûbiyyeti arasındaki ilgiyi ve ayrıca Allah-kâinât münasebetini açıklığa kavuştururlar. Ehl-i sünnet kelâmcıları sübûtî-mânevî sıfatların zâtla münasebetini "zâtın ne aynı ne de gayridir" şeklinde ifade etmişlerdir. Bu ifadede bir çelişki yoktur. Zira onlar "sıfat zâtın aynı değildir" derken sıfatları zâtla özdeşleştirmek sûretiyle onların mevcudiyetini ortadan kaldıran bazı Mu'tezile bilginleriyle İslâm filozoflarının hatasından, "gayri değildir" derken de sıfatı zâttan ayırıp beşer seviyesine indiren ve Hz. İsâ'nın bedeninde maddîleştiren hıristiyanların bâtıl inançlarından kaçınmak istemişlerdir. Bu sebeple söz konusu görüşte zât ile sıfat arasındaki münasebet ayrı ayrı açıdan ele alınmıştır.[370] Mâtürîdîlerin sübûtî sıfatlar çerçevesinde değerlendirdikleri tekvin sıfatını ise Eş'ariler ayrı bir sıfat olarak görmemişler ve bunu kudret sıfatıyla ifade etmişlerdir.[371]

Said Nursî Allah'ın sıfatları, isimleri ve bunların yaratılmış varlıklarla olan ilişkisine muhtelif eserlerinde temas eder. Söz konusu izahlarında sıfatları selbî (tenzîhî), zâtî (sübûtî), fiilî ve haberî olmak üzere sınıflandırmaktadır.

Kur'ân'ın, Allah'ı tanıtmak için O'nu bazı sıfatlarla vasıflandırdığına dikkat çeken Said Nursî, bunların bilinmesi için iki yoldan hareket eder. Bunlardan ilkini dış âlem, diğerini ise insanın psikolojik mâhiyeti oluşturur. Duyulur âlem, sahip olduğu nizam, gaye ve estetik yapısı ile Allah'ın varlığına ve birliğine delil olduğu gibi O'nun mutlak sıfatlara sahip olduğunu, zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde noksanlık bulunmadığını da gösterir. Müellif eserden hareket edilerek müessirin varlığına yapılan istidlal (tümevarım) yöntemine baş vurarak Allah'ın zâtının ve sıfatlarının mükemmel olduğunu izaha çalışır. Bu izahlarda eser, fiil, isim, sıfat ve şuûn kavramları esas alınmakta bunların mükemmel oluşundan hareketle zâtın da mükemmel oluşuna istidlâl edilmektedir. Müellif bunu bir örnekle şöyle izah eder: Meselâ bir sarayın (eserin) mimarisinde ve süslemelerindeki mükemmellik usta ve mühendisin yaptığı işlerin (fiillerin) mükemmelliğini, işin mükemmel olması, işle alakalı olarak usta ve mühendise verilen isim ve lakapların mükemmelliğini, isimlerin mükemmelliği, sıfatların mükemmelliğini, sıfatların mükemmelliği şuunâtın mükemmelliğini, o da zâtın mükemmel olduğunu göstermektedir. Bu örneğe paralel olarak âlemi söz konusu saraya benzeten müellif, eser, fiil, isim, sıfat ve şuûnun mükemmelliğinden hareket ederek Allah'ın zâtının da mükemmel olduğunu ispata çalışmaktadır.[372] Bu sıralamada eser ile

---

370 Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 490-491.

371 Allah'ın sıfatları konusunda bk. Eş'arî, *el-Lümâ'*, s. 7-31; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.44-77; Bâkıllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 45-53; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 71-130; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 151-298; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 51-154; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 53-125; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 109-387; Râzî, *Muhassal*, s. 147-207; Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, s. 25-44; Bu konuda müstakil çalışmalar da yapılmıştır. bk. Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul 1984; a. mlf., *Âyet ve Hadislerde Allah'ın İsimleri: Esmâ-i Hüsnâ*, İstanbul 1996.

372 *Mesnevî*, s. 18.

fiili, isim ile sıfatı beraber incelemek mümkün görülürken "şuûn"un hangi mânâda kullanıldığı pek açık olmamakla beraber müellifin bu terim hakkındaki görüşünün, ilk defa Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321/933) tarafından ortaya atılan "ahvâl" teorisiyle benzerlik gösterdiği anlaşılmaktadır. Buna göre Allah'a nisbet edilen bütün sıfatların (hallerin) bağlı olduğu ve onlara esas teşkil eden bir "hal" bulunmaktadır. Aksi takdirde ise mevcûdiyeti kabul edilen her sıfatın bağlanacağı başka bir sıfatın bulunması gerekir ki bu tarz bir düşünce teselsülü doğurmaktadır.[373] Ahvâl teorisinin Mu'tezile, Ehl-i sünnet ve Şia kelâmcılarının çoğu tarafından tenkidi yapılarak yanlışlığının ortaya konulmasına çalışılmıştır.[374]

Duyulur âlemin ötesinde olması sebebiyle Allah'ın zâtının ve mâhiyetinin ne olduğunu bilmek mümkün değildir. Bu açıdan İslâm bilginlerinin çoğunluğu Allah'ın zâtının ne olduğunu izah etmekten ziyade, O'nun yaratılmış varlıklara benzemeyeceğinden hareketle ne olmadığı üzerinde durmuşlardır. Said Nursî de Vâcibü'l-vücûd olan Allah'ın zâtının değil, isim, sıfat ve bunların varlık üzerindeki tecellilerinin tefekkür edilmesini ve Allah'ı tanımanın ancak bu yol ile olacağını beyan eder.[375]

Duyulur âlemden başka Allah'ın isim ve sıfatlarının ve bunların varlık üzerindeki tecellilerinin bilinmesinin bir diğer yolu da kişinin psikolojik mâhiyetinin esas alındığı "ben" (ego) kavramının anlaşılmasından geçmektedir. Otuzuncu sözün ikinci maksadını[376] bu konuya tahsis eden Said Nursî, "ene" olarak isimlendirdiği "ben" bilincinden hareketle Allah'ın varlığını, isim ve sıfatlarını izah etmek suretiyle bir metafizik, söz konusu isimlerin varlık üzerinde yansıması (taalluk) üzerinde durarak da bir tabiat felsefesi ortaya koymaktadır.

Said Nursî "ene" kavramını temellendirmek için Kur'ân'daki "Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yüklendi; (bununla beraber onun hakkını tam yerine getiremedi). Çünkü o, çok zâlim, çok cahildir."[377] anlamındaki âyeti hareket noktası olarak almaktadır. Allah, insana bir ölçüt olarak (vâhid-i kıyâsî) rubûbiyyetinin sıfat ve fiillerini kavramasına yardımcı olacak bir "ene" vermiştir. Fakat bu "ene" yaratılmış olmakla beraber duyularla algılanabilen bir yapıya sahip değildir. Bir örnekle ifade edilecek olursa geometrideki şekiller gibi farazî bir varlığı bulunmaktadır. Bu yapısıyla "ene" nin kendisi de anlaşılması zor

---

[373] bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Ahvâl", *DİA*, II, 190-192.

[374] bk. İrfan Abdülhamid, *Dirâsât fi'l-fırak ve'l-akâidi'l-İslâmiyye*, s. 229-230.

[375] *Muhâkemât*, s. 114; *Mesnevî*, s. 119.

[376] *Sözler*, s. 502-512; *Sözler*'de detaylı olarak işlenen "ene" bahsi Said Nursî'nin ilk eserlerinden olan *Mesnevî*'de özet olarak verilmektedir. Esasen *Mesnevî, Nur Risâleleri*'nin bir özeti gibidir. bk. *Mesnevî*, s. 181-183.

[377] el-Ahzâb 33/72.

bir mâhiyete sahiptir. Müellif Allah'ın isim ve sıfatlarının bilinmesi "niçin "ene" ye bağlıdır?" şeklindeki bir soruya yer vererek bu konuyu söyle izah eder: Mutlak ve her şeyi kuşatan bir şeyin sonu ve sınırı bulunmadığı için onun mâhiyetinin ne olduğu konusunda bir hükme ulaşılamaz. Meselâ hiç karanlığın bulunmadığı bir yerde sürekli bir aydınlık bilinemez. Bu aydınlık, ancak gerçek veya vehmî bir karanlığın bilinmesiyle anlaşılabilir. Bu örneğe paralel olarak Allah'ın, benzersiz, sonsuz ve her şeyi kuşatan isim ve sıfatları da gerçek anlamda bilinemez. Bu durumda farazî ve vehmî bir sınır çizmek gerekmektedir. Bu görevi ise "ene" üstlenmiştir. "Ene" aracılığıyla kişi kendinde vehmî bir rubûbiyyet, ilim, kudret ve mâlik oluş tasavvur eder. Bu tasavvurla Allah'ın sonsuz ve her şeyi kuşatan sıfatları üzerinde vehmî bir sınır çizer. Bir ölçüt olma özelliği ile "ene" Allah'ın sonsuz sıfatlarını anlamaya başlar. Meselâ kişi diğer varlıklardan farklı olarak sahip olma bilinciyle yaratılmıştır. Bu bilinci sayesinde sahip olduğu mal ve mülkü üzerindeki tasarrufunun geçici olduğunu ve buradan hareketle Allah'ın kâinât üzerindeki sonsuz tasarruflarını anlar. Yine kendine cüzî, noksan ve geçici olarak verilen görme, işitme, bilme, duyma, konuşma, güç yetirme, dileme, bir şeylere sahip olma ve bunlar üzerinde tasarruf edebilme özelliğine binaen Allah'ın ilim, irâde ve kudret gibi sıfatlarının sonsuz olduğunu kavrar.[378]

Yukarıda izah edilen yönüyle "ene" bir aynaya benzer. Yani görüntüyü yansıtır fakat görüntünün kaynağı kendisi değildir. Yine o kendisini değil, başkasını gösteren bir ölçüttür. "Ene" nin biri hayra diğeri şerre yönelik iki özelliği bulunmaktadır. Birinci yönüyle sadece verileni kabul eder, fâil değildir yani yaratma özelliği yoktur. Şerre bakan yönüyle ise fâildir. Said Nursî'nin bu izahında "ene"den irâde-i cüziyyeyi kastettiği izlenimi doğmaktadır. Müellife göre "ene"nin mâhiyetini bu şekilde yorumlayan kişi "nefsini temizleyen kurtuluşa ermiştir"[379] âyetine göre kendisine tevdi edilen emaneti hakkıyla edâ etmektedir. Yine kişi "ene" dürbünüyle kâinâtın varlığını ve vazifesini anlayabilmekte ve bu anlama faaliyetinde hâricî (âfâkî) bilgiler nefse geldiğinde ise "ene" bunları doğrulamaktadır. Bu durumdaki "ene" kendinde var olduğunu vehmettiği rubûbiyyeti ve malik olma duygusunu da terk ederek gerçek mülk sahibini tanımakta ve sadece ona kulluk etmekte ve dönüşün ona olacağına inanarak insanın ulaşabileceği en yüksek makama (ahsen-i takvim) ulaşmaktadır. Aksi halde, "ene" nin yaratılış gayesini unutan kişi ondaki vehmî rubûbiyyeti gerçekmiş gibi düşünerek "nefsini kötülüklere daldıran da ziyan etmiştir"[380] âyetine muhatap olmaktadır. Şerre bakan yönüyle "ene" aslında vehmî bir varlığa sahip olmasına rağmen zamanla gerçek bir varlığa sahipmiş gibi güçlenmekte ve insanın bütün

---

[378] *Sözler*, s. 502-503.
[379] el-A'lâ 87/14; eş-Şems 91/9.
[380] eş-Şems 91/10.

mânevî özelliklerini kaplayabilmektedir. Böyle bir kişi tarihte örnekleri görüldüğü üzere kendinin tanrı olduğunu bile iddia edebilmektedir. Kişisel enâniyet bazen türün enâniyetine yani topyekün ırkçılığa götürmektedir. "Ene" nin bu yönüyle insanlar Allah'ın emirlerine karşı gelmekte, başkalarının da kendileri gibi olduğunu düşünmekte hatta Allah'ın kâinâttaki rubûbiyyetini ve tasarrufunu tabiata ve sebeplere vererek büyük bir şirke düşebilmektedirler. Böyle bir "ene" ye sahip olan kimse bazı bilimlerde uzmanlaşsa hatta pek çok konuda bilgi edinse bile mutlak bir cahillik (cehl-i mutlak) içindedir. Çünkü Allah'ın varlığına ve sıfatlarına dair akıl ve duyu yoluyla gelen bilgiler nefisde onları tasdik edecek bir nitelik ve o bilgileri aydınlatacak bir kıvılcım bulamadıkları için sönerler ve gelen bilgiler nefsin rengiyle yani inkârla boyanırlar. Bu çerçevede nefse mutlak hikmet bile gelse, abes bir şey haline dönüşür. Zira bu durumdaki "ene" nin rengi şirktir veya inkârdır.[381]

Vahye dayanan nübüvvet müessesesi ile sadece aklı esas alan inkârcı felsefî akımları da söz konusu "ene" anlayışı ile değerlendiren Said Nursî, insanlığın saadetinin, felsefenin nübüvvete yani vahye tabi olması ve ona hizmet etmesiyle mümkün olacağını söyler.[382]

Selbî sıfatlar konusunda kelâm bilginleri gibi düşünen Said Nursî Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiillerinde benzerinin bulunmadığını ve O'nun noksan sıfatlardan münezzeh olduğunu beyan eder.[383] Allah Vâcibü'l-vücuttur ve kemal sıfatlarla muttasıftır. Zira evrende görülen mükemmellikler O'nun kemalinin tecellileridir. Bu durumda yaratıcının cemali ve kemalinin varlık üzerindeki tecellilerinden çok daha yüce olduğu ortaya çıkar. Çünkü ihsan, nimet verenin, yaratmak ise yaratanın varlığına delil olmaktadır. Bu çerçevede Allah bütün noksanlardan münezzehtir. Zira noksan oluş yaratılmış varlıkların özelliğidir. Bunun yanısıra Allah, cisim olmaktan, bir yönde bulunmaktan, değişmekten ve mekan tutmaktan münezzehtir.[384] Allah ile kâinât arasındaki ilişki sadece yaratma açısından olup O'nun isimleri kâinât üzerinde yansımaktadır. Bu çerçevede Allah âleme dahil olmadığı gibi on-

---

381 *Sözler*, s. 53-505; İnsandaki "ene" nin bir ölçüt olarak mâhiyet ve görevi On birinci sözde de izah edilmektedir. bk. *Sözler*, s. 108-116.

382 Detaylı bilgi için bk. *Sözler*, s. 505-512; Said Nursî'nin "ene" kavramı aracılığı ile felsefenin metafizik ve tabiat felsefesi, insan ve ahlâk, bilgi teorisi vb. alanlarını temellendirici bir düşünce sisteminin mümkün olduğu söylenebilir. Öte yandan Batı İlkçağ, hatta Ortaçağ ve Yeniçağ felsefesinde yoğun tartışmaların ortaya çıktığı bu alanların temellendirilmesi çabasından farklı bir yaklaşım Bediüzzaman'ın "ene" kavramında odaklaştığı söylenebilir. Konuya Doğu, özellikle Hint felsefesi bağlamında ayrıca tartışarak yapılacak karşılaştırmalar sonucunda Bediüzzaman'ın kendi içinde bütünlüklü bir düşünce yapısı oluşturduğu rahatlıkla ileri sürülebilir. Bu durum bize onun şahsında ve yorumlarında İslâm düşüncesinin XX. Yüzyılda bile hala özgün bir düşünce çiçeklenmesi içinde olduğunu gösterir. bk. İsmail Kılıçoğlu, "Tabiat Felsefesi Açısından Bediüzzaman Said Nursî'de Tabiatın Temellendirilmesinde "Ene" Kavramı", *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu-III*, s. 270.

383 *Lem'alar*, s. 322.

384 *İşârât*, s. 102; *Mesnevî*, s. 228.

dan hariç de değildir. Allah'ın müteâl (aşkın), yani her şeyin ötesinde olmasına rağmen isimleri, sıfatları ve tasarruflarıyla her şeyin içinde olduğunu söylemek mümkündür.[385]

Allah'ın mümkin varlıklar ile kıyaslanması muhaldir. Said Nursî bunu şöyle izah eder: İnsanoğlu Allah'ın yüceliğini, mükemmelliğini ve sıfatlarını gerçek anlamda kavramaya muktedir değildir. Ancak varlığın heyet-i mecmuasını göz önüne alarak burada görülen fiillerin mükemmelliğinden hareket edilmek sûretiyle yaratıcının sıfatlarını kavrayabilir. Bu çerçevede Allah'ın mümkin varlıklarla kıyaslanması ve mümkin varlıkların, O'nun fiillerine bir ölçü kabul edilmesi yanlış sonuçlar doğurur. Meselâ, tabiatçılar bu kıyas ile yaratma fiilini sebeplere, Mu'tezile, fiillerin yaratılmasını kula, Mecûsîler şerrin varlığını ikinci bir yaratıcıya nispet etmeye mecbur kalmışlardır. Zira onlar Allah'ın yüce oluşu sebebiyle basit ve çirkin şeylere tenezzül edip yaratmayacağını düşünmüşlerdir.[386]

Said Nursî, İslâm âlimleri tarafından tenzih için esas alınan "hiç bir şey O'nun benzeri değildir"[387] anlamındaki âyeti zikrederek Allah'ın varlığının vâcibü'l-vücûd, zâtî, ezelî ve ebedî, yokluğunun ise mümteni olduğunu beyan eder. O'nun varlığı, varlık tabakaları içinde en esaslısı ve mükemmelidir. Diğer varlıklar O'nun varlığına nispeten zayıf bir gölge gibidir.[388]

Sübûtî sıfatlar Allah'ın zâtına nispet edilen ve O'nun ne olduğunu ifade eden kavramlardır. Said Nursî, hayat, ilim, sem', basar, kudret, irâde ve kelâmdan oluşan yedi sıfatı sübûtî sıfatlar içerisinde mütaala etmektedir. Onun, yedi sıfattan teşekkül eden bu listeye, tekvin sıfatını ilave etmemesi bu konuda Eş'ariyye'nin görüşünü benimsediğini göstermektedir. Müellif bu sıfatların zât ile ilişkisi konusunda Ehl-i sünnet kelâmcılarına uyarak bunların Allah'ın zâtının ne aynı ne de gayrı olduğunu ifade eder. Fakat bununla birlikte o, niçin bu görüşü tercih ettiğini beyan etmemektedir.[389]

Allah'ın bütün sıfatları O'nun **hayat** sıfatının mevcudiyetine delildir. Zira ilim, sem', basar, irâde, kudret ve kelâm ancak hayat sahibi bir varlığın özelliği olabilir. Bu sebeple hayat sıfatı diğer sıfatların esası ve kaynağı olmuştur.[390]

Allah ezelî **ilim** sıfatı ile olmuş ve olacak her şeyi bilir. Hiç bir şey O'nun ilminin dışında değildir. Allah'ın bilmesi zamanla kayıtlı değildir. Yani O'nun ezelde bilmiş olması geçmişte bildiğini ifade etmez. Zira ezel geçmişin bir ucu değildir. Geçmiş, şimdi ve gelecek, zaman ifade eden kavramlar olduğundan Allah'ın ilmi bu kavramlarla nitelenemez.

---

385 *Mesnevî*, s. 56; *Sözler*, s. 152.
386 *İşârât*, s. 83-84; *Muhâkemât*, s. 114.
387 eş-Şûra 42/11.
388 *Lem'alar*, s. 322; *Mektûbât*, s. 221, 229.
389 *İşârât*, s. 15, 179; *Şuâlar*, s. 122; *Emirdağ*, II, 96.
390 *Şuâlar*, s. 123.

Çünkü O zamandan münezzehtir.[391] Müellif bu izahlarıyla ilim sıfatının zaman kavramının anlaşılmasına bağlı bir problem olduğuna temas etmektedir.

Allah'ın her şeyi kuşatan ilmini nefyedip, cüzileri bilmediği şeklinde İslâm filozoflarının benimsediği düşüncenin Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından tenkit edildiğini hatırlatan Said Nursî, söz konusu görüşte Gazzâlî gibi düşündüğünü beyan etmektedir.[392] Ona göre Kur'ân'ın çokça zikrettiği ilim sıfatı zâtî, ezelî ve ebedî olup her şeyi kuşatır. Esasen kâinâtta gözlenen gaye, nizam ve estetik Allah'ın cüzileri de kuşatan bir ilme sahip olduğunu göstermektedir.[393]

İrade, **sem'** ve **basar** sıfatları konusunda yine Said Nursî'nin hareket noktasını evren oluşturur. Zira kâinâttaki her varlığın farklı mâhiyet ve şekillere sahip olması ve bunların mükemmel bir nizamı oluşturmaları söz konusu sıfatların varlığına delil olmaktadır. Zira evren, var olmak ve varlığını devam ettirebilmek için sonsuz bir ihtimal içindeyken şu andaki haliyle yaratılması, sonsuz ihtimal içinden birini irâdesiyle tercih edip yaratan, onları gören ve işiten bir varlığın mevcudiyetine delil olmaktadır. Fakat O, bu sıfatlara sahip oluşu sebebiyle mümkin varlıklara benzemez.[394]

Kudret sıfatı Allah'ın zâtî ezelî sıfatlarındandır. Onun zıddı olan acz Allah'ın zâtına nispet edilemez. Bu sebeple diğer bütün sıfatlarda olduğu gibi kudret sıfatında da mertebe yoktur. Zira kudretteki mertebeler onun zıddı olan aczin bulunmasıyla ortaya çıkar. Allah'ın kudreti mutlak ve sonsuz olduğu için O'nun en büyük bir şeyi yaratması en küçük bir şeyi yaratmasından farklı değildir. Müellif bu konuda görünen âlemden pek çok örnekler vererek kudret sıfatını izaha çalışmaktadır.[395]

Kelâm sıfatının, bir zâtın varlığını gösteren en açık delili olduğunu söyleyen Said Nursî, kutsal kitapların, sayfaların ve ilhamın mevcudiyetinin kelâm sıfatından kaynaklandığını beyan eder. Fakat Allah'ın konuşması belirli vasıtalarla gerçekleşmektedir.[396] Öte yandan müellif, kelâmullahın nefsî ve lafzî oluşu veya mahluk olup olmadığı (halku'l-Kur'ân[397]) gibi klasik kelâm tartışmalarına temas etmemektedir.

Fiilî sıfatlar Allah'ın yaratmasıyla ortaya çıkan kavramlardır. Mâtürîdîler sübûtî ve fiilî sıfatların her ikisinin de kadîm ve Allah'ın zâtı ile kâim olduğunu benimserken Eş'arîler

---

[391] *Sözler*, s. 435.
[392] *Sözler*, s. 509-510.
[393] *Şuâlar*, s. 540, 547-548.
[394] *Şuâlar*, s. 549-550.
[395] *İşârât*, s. 83; *Sünuhat*, s. 22-23; *Sözler*, s. 493-494; *Şuâlar*, s. 552-554.
[396] *İşârât*, s. 230; *Şuâlar*, s. 123.
[397] bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*, XV, 371-385.

zâtî sıfatların kadîm, fiilî sıfatların ise hâdis olduğunu beyan etmişlerdir.[398] Said Nursî bu konuda Eş'arîlerin görüşünü benimseyerek terzik (rızık vermek), ihyâ (yaşatmak), imâte (öldürmek) gibi sıfatların Allah'ın zâtının gayrı ve hâdis olduğunu beyan etmektedir.[399] Bununla beraber müellif Mâtürîdîler ile Eş'arîler arasındaki bir farkı oluşturan tekvin ve mükevven konusundaki tartışmalara yer vermemektedir.

Haberî sıfatlar Kur'ân'da Allah'a nispet edilen kavramlardan olmakla beraber kelâm bilginleri bunların zâhirî mânâlarını Allah'a nispet etmemişlerdir[400]. Said Nursî de yüz (vech), göz (ayn), el (yed) ve arşın[401] üzerine oturmak (istiva) gibi sıfatların müteşâbih kapsamında ele alınması gerektiğini ve bunların zâhirî yani ilk mânâlarının Allah'a nispet edilmesinin muhal olduğunu beyan eder. Ona göre müteşâbih kavramlarda mecâzî mânâyı zâhirî mânânın lafzı ve üslûbuyla ifade etmenin gereği, insanların soyut konuları birtakım benzetmeler (teşbih) yapılmaksızın anlayamamalarından kaynaklanmaktadır. Bu durumda söz konusu mevzuun anlaşılması için benzetme yapma zarureti ortaya çıkmaktadır. Bunların zâhirî yani ilk anda akla gelen mânâlarının Allah'a nispet edilmesi halinde ise O'nun cisim ve cihete sahip olduğu sonucuna götürür. Halbuki Allah bunlardan münezzehtir. Meselâ Allah'ın kâinâttaki tasarrufunun keyfiyeti ancak bir sultanın saltanat tahtında yaptığı tasarrufla tasvir edilebilir. Bu yüzden Rahmân'ın arşa istiva ettiğini beyan eden âyette[402] kinâye yolu tercih edilmiştir. Yine "yed" in mecâzî mânâsı insanların bildiği türden bir kavram olmaması sebebiyle zâhirî mânâsıyla ifade edilmiştir.[403]

E. Allah'ın İsimleri (Esmâ-i Hüsnâ)

İsmin çoğulu olan esmâ ile "güzel, en güzel" anlamındaki hüsnâ kelimelerinden oluşan esmâ-i hüsnâ (el-esmâü'l-hüsnâ) terkibi naslarda Allah'a nispet edilen isimleri ifade eder. Sadece Kur'ân'da geçen ilâhî isimler 100 den fazladır. Muhtelif hadislerde Allah'a nispet edilen başka isimler de mevcuttur. Esmâ-i hüsnâ terkibinin, geniş anlamıyla bunların hepsini kapsamakla birlikte terim olarak daha çok doksan dokuz ismi içerdiği kabul edilir.[404]

---

398 Sâbûnî, el-*Bidâye*, s. 35-37.

399 *İşârât*, s. 15; *Şuâlar*, s. 137; *Emirdağ*, II, 96.

400 Haberî sıfatlar konusunda detaylı bilgi için bk. Metin Yurdagür, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, Kayseri 1984, s. 249-264; a.mlf., "Esâsü't-takdîs", *DİA*, XI, 358-359.

401 Kur'ân ve hadiste ilâhî hükümranlık ve taht anlamında kullanılır. bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Arş", *DİA*, III, 406-409.

402 Tâhâ 20/5.

403 *İşârât*, s. 16, 130-131.

404 Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *DİA*, XI, 404; Ayrıca bk. Suat Yıldırım, *Kur'ân'da Ulûhiyyet*, s. 61-65; Metin Yurdagür, "Esmâ-i Hüsnâ ve Bu İsimlerin İnsan Açısından Önemi", *Diyânet Dergisi*, Ankara 1984,

Said Nursî esmâ-i hüsnânın sayısının ne kadar olduğu konusu üzerinde durmamakla beraber bu kavramlardan Allah'a nispet edilen isimleri kasteder. *Nur Risâleleri*'nde en fazla işlenen konulardan biri de Allah'ın isimleri ve bunların varlık üzerindeki yansımaları teşkil eder. Bu hususta müstakil bölümler de bulunmaktadır.[405] Bu bölümlerden biri olan yirmi dördüncü sözde müellif, "Allah, kendisinden başka ilah olmayandır. En güzel isimler sırf O'na mahsustur"[406] anlamındaki âyeti şöyle izah etmektedir: Allah'ın ulûhiyyetinin birbirinden farklı fakat bir biriyle ilişkili, birbirine benzeyen ve birbirini tamamlayan isimleri vardır. Kâinâtın her bir varlığında söz konusu isimler tecelli eder. Allah'ın bütün isimleri her şeyi kuşatan bir nitelikte bulunmakla beraber meselâ rahîm ismi en yüksek seviyede bir varlıkta tecelli ederken diğer isimler de rahîm ismine bağlı olarak daha aşağı seviyede tecelli ederler. Dolayısıyla yaratılmışların her birinde az veya çok, umûmî veya husûsî Allah'ın isimleri tecelli etmektedir.[407] Buradan anlaşılıyor ki, Allah'ın birbirinden ayrı ve her şeyi kuşatan isimleri vardır. Bu isimlerin varlık üzerindeki tecellileri farklı olmaktadır. Bu tecellilerde bir isim hâkim durumda iken diğerleri de aslında tecelli etmekle beraber hakim durumda olan ismin içinde ve ona tabi bir durumda bulunmaktadır. Âlemde tecelli eden bütün isimler sayı açısından çok olmakla beraber tek bir müsemmânın varlığına delil olmaktadır. Söz konusu tecelliler, bir biri içine girmiş daireler veya ışığın yedi rengi içermesi ile örneklendirilmektedir. Bu tecellilerde isimler bir birini tamamlamakta ve güzelleştirmektedir.[408]

Duyulur âlem Allah'ın isimlerine göre bir ceset, lafız ve sûret gibidir. Onu anlamlandıran ve güzelleştiren ise Allah'ın isimleridir. Fakat bununla beraber Allah, zâtı, isim ve sıfatları açısından yaratılmış hiç bir şeye benzemez.[409] Allah'ın isimlerine tevhid açısından bakılmalıdır. O'na nispet edilen bütün isimler gerçekte tek bir varlığı vasıflandırır. Meselâ evrenin tamamına tecelli (taalluk) eden alîm ismi ile bir atoma tecelli eden hâlık ismi aynı müsemmâyı yani tek bir varlığı nitelendirir.[410] Allah'a ism-i tafdîl sigasıyla nispet edilen "a'lem, ekber, erham, ahsen" gibi isimler de tevhide aykırı değildir. Çünkü bunun gayesi, varlığı kesin bir mevsûfun, aklî bir imkân ile gerçek olmayan vehmî bir mevsuftan daha üstün olduğunu kavratmaya yöneliktir. Gerçekte mahlûkâttaki güzellik ve mükemmellik

---

XX/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül) s. 43-50; a. mlf., "Esmâ-i Hüsnâ'nın İhsâ'ı ve el-Mukît İsminin Düşündürdükleri", *Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Kayseri 1985, s. 359-372.

405 *Sözler*, s. 308-337; *Mektûbât*, s. 263-276; *Lem'alar*, s. 286-337.

406 Tâhâ 20/8.

407 *Sözler*, s. 308-311; *Mesnevî*, s. 119.

408 *Mektûbât*, s. 310.

409 *Şuâlar*, s. 62; *Sözler*, s. 97-101.

410 *Mesnevî*, s. 173-174; *Mektûbât*, s. 385; *Sikke*, s. 210.

varlığın kendinden olmayıp Allah'ın mükemmelliğinin tecellileridir. Bu yüzden Allah ile mahlûkâtın birbiriyle kıyaslanması zaten mümkün değildir.[411]

Duyulur âlem Allah'ın isimlerinin bir yansımasıdır. Fakat bu yansımalar O'nun isimlerinin aynı olmadığı gibi tamamen gayrı da değildir. Said Nursî konuyla alakalı olarak eserlerinin muhtelif yerlerinde güneşi örnek gösterir. Güneş bütün özellikleri ile her parlak nesnede yansır. Meselâ güneşin şuuru olsaydı bu durumda onun ısısı kudreti, ışığındaki yedi renk de sıfatları olacaktı. Böylece tek bir güneş aynı anda ve pek çok aynada özellikleri ile bulunabilecekti.[412] Esasen söz konusu örnek aynı maksat için tasavvufî eserlerde de yer almaktadır. Allah'ın zâtının ve sıfatlarının güneş örneği ile tam olarak örtüştüğünü söylemek ise mümkün değildir.

Fâtiha sûresinde "hamd (övme ve övülme) âlemlerin rabbi Allah'a mahsustur"[413] anlamındaki âyeti yorumlarken hamdin bilinen mânâsının kemal sıfatları izhar etmek olduğunu söyleyen Said Nursî, Allah'ın isimleri ile insan arasındaki ilişkiyi şöyle izah eder: Allah insanı (mikrokozmos) evrenin (makrokozmos) küçük bir benzeri olarak yaratmıştır. Bu yaratmada Allah'ın isimlerinden her birinin tecelli ettiği âlemlerin birer numûnesini insana da vermiştir. Şâyet insan maddî ve mânevî her duyusunu Allah'ın emrettiği yere sarf eder ve böylece şükrünü Allah'a takdim ederse, insana yaratılışla birlikte verilen söz konusu numûnelerin her biri, kendi âlemine birer pencere olur. İnsan bu pencerelerden o âleme bakar ve orada tecelli eden isme ayna olur. Bu durumda insan ruh ve cismiyle şehâdet ve gayp âleminin bir özü olur. Her iki âleme tecelli eden isimler insana da tecelli eder. Bu açıdan insan kemal sıfatlara hem mazhar hem de müzhir yani onların tecellilerini yansıtan olur. Nitekim Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) "Ben bilinmeyen bir hazine idim, bilinmeyi istedim ve halkı yarattım" hadisini[414] izah ederken "mahlûkâtı yarattım ki, bana bir ayna olsun ve o aynada cemalimi göreyim" demiştir.[415] Bu ifadelerden anlaşılıyor ki Said Nursî Esmâ-i hüsnâ ve bunların tecellileri konusunda İbnü'l-Arabî'den etkilenmiştir.

Said Nursî'ye göre insan üç açıdan ilâhî isimlere ayna olur.

a) İnsan, âcizliğini, fakirliğini ve noksan oluşunu kavrayarak Allah'ın sonsuz kudret ve rahmet gibi sıfatlarını anlar.

---

411 *Mesnevî*, s. 214.

412 *Sözler*, s. 178.

413 el-Fâtiha 1/2

414 Aclûnî bu hadisi, İbn Teymiyye, Zerkeşî, İbn Hacer ve Süyûtî'nin Hz. Peygamber'in sözünden saymadıklarını nakleder. bk. *Keşfu'l-hafâ*, II, 173.

415 *İşârât*, s. 17.

b) İnsana verilen, ilim, kudret, basar, sem' ve malik olma gibi noksan ve geçici nitelikler ile, Allah'ın ilim, irâde, kudret gibi sıfatlarının sonsuz olduğunu bilir. Meselâ kişi "ben nasıl bu evi yapmasını biliyorum, yaptım, görüyorum ve onun mâliki olarak idare ediyorum bu durumda evrenin de bir yaratıcısı bulunmalıdır. O'nun sıfatları ise sonsuzdur" sonucuna varabilir.

c) İnsan, maddî ve mânevî mâhiyeti ile Allah'ın isimlerini yansıtan bir aynadır. O'nun isimleri içinde bir ism-i a'zam bulunduğu gibi O'nun isimlerinin nakışlarını yansıtan bir nakş-ı a'zam vardır ki, o da insandır.[416]

Said Nursî ilim ve kemallerin kaynağının Allah'ın isimleri olduğunu söyler. Ona göre ilim ve ilerlemenin bir hakikati vardır ve bunların her biri bir isme dayanmaktadır. Meselâ geometri (hendese) gerçekte ve nihaî noktada Allah'ın "el-adl" ve "el-mukaddir" ismine dayanmakta ve bu isimler geometri aynasında tecelli etmektedir. Yine tıp bilimi Allah'ın "şâfî" yani şifâ verici ismine dayanır ve yeryüzü eczanesi ile Allah'ın rahmet tecellilerini ilaçlarda görmekle tıp bilimi kemalini bulur.[417] Aslında Said Nursî kâinâtın sünnetullah olarak ifade ettiği tabiat kanunları ile yaratıldığını benimser. Bilimler ise bu kanunların tespit edilmesi ile şekillenmiştir. Dolayısıyla müellif tabiat hadiselerinin Allah'ın isimlerinin bir fonksiyonu olduğunu söylemekle "dinamik bir ulûhiyyet" anlayışına dikkat çekmektedir.

Lafza-i celâl Allah'ın bütün isimlerini içine alır. Bu sebeple kelime-i tevhid Esmâ-i hüsnânın tamamını kapsamaktadır. Böylece o, tek bir cümle iken Allah'ın isimleri adedince geniş bir anlam zenginliğini içermektedir. Lafza-i celâlin söz konusu özelliğine binaen mânevî açıdan ilerlemiş bir kişi kelime-i tevhidi zikrederken onun içine aldığı ilâhî isimleri de zikrettiğinin farkına varmaktadır.[418]

Said Nursî Esmâ-i hüsnâ içerisinde bulunan ism-i a'zamın herkese göre farklı olduğunu söyler. Meselâ Hz. Ali, kuddûs, adl, hakem, ferd, hay, kayyûm'dan oluşan listeyi benimsediği için Said Nursî de bu isimleri otuzuncu lem'ada[419] ele almakta ve Allah'ın bir oluşuyla ilişkilendirerek izah etmektedir. Yine ona göre aynı liste Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından da esas alınmıştır. Fakat ism-i a'zam bilinemez. Bununla beraber her ismin en yüksek bir mertebesi vardır ki, bu mertebe ism-i a'zam hükmüne geçmektedir.[420]

---

416 *Sözler*, s. 640-641.
417 *Sözler*, s. 244-245.
418 *Mesnevî*, s. 215; *İşârât*, s. 14-15.
419 *Lem'alar*, s. 286-337.
420 *Barla*, s. 175-176; *Lem'alar*, s. 320.

Her eksiklikten münezzeh olan anlamındaki **kuddûs** ismini izah ederken, "yeryüzünü biz yayıp döşedik, ne güzel döşeyiciyiz"[421] anlamındaki âyeti hareket noktası alan Said Nursî bu ismin âlem üzerindeki tecellilerini çeşitli örneklerle ele alarak Allah'ın varlığını ve birliğini beyan etmektedir. Müellif konuyu şöyle izah eder: İnsanlar sahip oldukları mekanları temiz tutmazlarsa buralar yaşanamayacak bir şekilde kirlenir. Halbuki kâinât pek çok varlıklardan meydana gelmesine rağmen son derece temiz görünmektedir. Meselâ uzayda ömrünü bitirmiş olan gök cisimlerinin enkazı istisnalar hariç dünyamızı kirletmemektedir. Yine yeryüzü kara ve deniziyle binlerce varlığı barındırmaktadır. Özellikle canlılar sürekli bir değişme ile varlık sahnesine gelip sonra ölmektedirler. Şâyet yeryüzünde mükemmel bir ekolojik denge kurulmasaydı her taraf canlı pislikleri ile dolup taşacaktı. Halbuki ölen canlılar bazı canlıların yiyeceği olurken geriye kalanlar da etrafı pisletmemekte ve çürüyerek toprağa karışmaktadır. Yeryüzü, rahmet tecellisi olan yağmurla hem canlandırılmakta hem de temizletilmektedir. Öte yandan kandaki alyuvarlar ve akyuvarlar vücut hücrelerini temizledikleri gibi nefes de kanın temizlenmesinde istihdam edilmiştir. Kuddûs ismi en küçük varlıktan en büyüğüne kadar bütün varlıklarda tecelli eder. Bu tecelliler aynı zamanda Allah'ın bir olduğuna da delildir. Zira kâinâtta görülen temizlik ve düzen şâyet tek bir varlığa nispet edilmezse bu temizliğin, evreni meydana getiren cansız ve bilinçsiz atomların işbirliği ile gerçekleştiğini kabul etmek gerekir ki akl-ı selime göre bu mümkün değildir.[422]

Said Nursî kuddûs isminin tecellisini izah ederken "hikmet, rahmet, tezyîn, tevzîn, tanzîm, tanzîf" gibi kavramları hareket noktası alır. Söz konusu fiiller kâinât üzerinde müşahede edilmekte ve bunlar tek bir varlığın mevcudiyetini göstermektedir. Bu sebeple insanoğlu, ulûhiyetin kuddûs ismi ile varlık üzerindeki tecellilerini görmeli, tefekkür etmeli, Kur'ân ve hadislerde emredilen temizliği ve düzenliliği bir prensip olarak hayatına yansıtmalıdır.[423]

Mutlak adalet sahibi, aşırılığa meyletmeyen ve her şeyi yerli yerine koyan anlamına gelen **adl** ismini izah ederken, "kâinâtta mevcut her şeyin hazineleri ancak bizim yanımızdadır. Biz onu, belli bir miktar ile indiririz"[424] ve "Göğü Allah yükseltti ve mizanı O koydu. Sakın tartıda haksızlık etmeyin. Tartıyı doğru yapın, terazide eksiklik yapmayın"[425] anlamındaki âyetleri esas alan Said Nursî, bu ismi daha çok kozmolojik çerçevede ele al-

421 ez-Zâriyât 51/48.
422 *Lem'alar*, s. 286-289.
423 *Lem'alar*, s. 289.
424 el-Hicr 15/21.
425 er-Rahmân 55/7-9.

makla beraber Allah'ın adâletli olmayı emretmesi üzerinde de durur. Bu iki çerçevede de adl'e her şeyi yerli yerine koyan anlamını verir.

Evren, insanı dehşete sürükleyen bir değişim ve hareket halindedir. Bu kadar süratli bir değişimin meydana geldiği kâinâtta bir denge, ölçü ve nizam bulunmaktadır. Bu ise her şeyi yerli yerine koyan adl bir yaratıcının kudretiyle mümkündür. Aksi takdirde âlemdeki dengeden söz etmek mümkün olmazdı. Said Nursî bunu duyulur âlemden pek çok örnekler vererek izaha çalışır. Ona göre insan, adl isminin bir tecellisi olarak kâinât kitabındaki söz konusu ölçü ve dengeyi müşahede etmeli ve hakkın sahibine verilmesi anlamında adâletli olmayı prensip haline getirmelidir.[426]

Hakem ismini izah ederken "Rabbinin yoluna hikmetle çağır..."[427] anlamındaki âyeti hareket noktası alan Said Nursî hakem'i hakîm ile beraber zikreder ve bunları adl isminin izahına yakın bir yorumla beyan eder. Bu yorumlarda yine duyulur âlemden örnekler verilmekte ve bu örneklerde "tevzîn, tanzîm, tezyîn, sanat" kavramlarına vurgu yapılmakta ve bu fiiller tesadüfen veya kendi kendine meydana gelemeyeceğinden hareketle tek bir zâta yani Allah'a nispet edilmektedir. Yine bu isim izah edilirken Allah'ın diğer isimlerine de atıflarda bulunulmaktadır.

Said Nursî hakem ismini şöyle izah eder: Kâinât en küçük varlığından en büyüğüne kadar mükemmel bir sistem ile yaratılmıştır. Bu sistem içinde gayesizliğe ve başıbozukluğa yer yoktur. Nasıl ki bir resme bakarak ressamın resim sanatındaki bilgisi, becerisi ve sanat anlayışı kavranabiliyorsa âleme ve onun işleyiş tarzına bakıldığında da her şeyi yerli yerine koyan, abes iş yapmayan (hakîm) bir yaratıcının varlığını, birliğini ve sonsuz şefkatini anlamak mümkün olmaktadır. Öte yandan Allah sonsuz güzelliğini ve mükemmelliğini varlık üzerinde hem görmeyi hem de şuur sahibi varlıklara göstermeyi dilemiştir. Bu yüzden evren bütün parçalarıyla Allah'ın isimlerine ayna olmuştur. O'nun kendini bu şekilde tanıtmasına ve muhtelif rızıklarıyla sevdirmesine karşılık O'na kulluk yapmayarak duyarsız kalan insanlar bilgisizlik ve kayıp içindedirler. Esasen Allah'ın hakîm olduğunu anlayabilmek için tabiat bilimlerine bakmak yeterlidir. Zira tabiat bilimleri, tabiatta genel-geçer kanunları tespit etmektedir. Bu kanunların mevcudiyeti her şeyin bir plan ve program çerçevesinde var edildiğini göstermektedir. Bu aynı zamanda tesadüfen meydana geldiği fikrini çürütürken Allah'ın bir olduğuna da delil olmaktadır. Bu çerçevede Allah'ın varlığını inkâr etmek sadece bilgisizlikten kaynaklanmaktadır. Hatta müellife göre kendile-

---

[426] *Lem'alar*, s. 289-292.

[427] en-Nahl 16/125.

rinin ve kâinâtın varlığını inkâr eden sofistler bile evrenin varlığını kabul edip Allah'ın varlığını inkâr edenlere göre akla ve mantığa daha yakın olmaktadırlar.[428]

Ferd ismini izah ederken İhlâs sûresindeki Allah'ın tek olduğunu ifade eden âyeti[429] açıklamalarına hareket noktası alan Said Nursî, bu ismi Allah'ın birliği ve delilleri başlığı altında da zikredildiği gibi çeşitli açılardan ele alarak izah etmekte ve şirkin muhal olduğunu vurgulamaktadır.

Ferd ismi vâhid ve ahad isimlerini de içine alır. Aslında bu üç isim yaklaşık aynı anlama gelmektedir. Said Nursî ferd isminin kâinât üzerindeki tecellisini evvela geniş planda daha sonra tek tek varlıklar üzerinde örneklendirerek izaha çalışır. Âlem heyet-i mecmuasıyla göz önüne alındığında, bölünme kabul etmeyen bir bütün şeklinde algılanmaktadır. Zira evrenin bütününde tasarruf edemeyen birinin, onun bir parçasını yaratması mümkün değildir. Çünkü kâinâtı oluşturan varlıklar bir fabrika gibidir. Her birisinin diğerlerine karşı bir nispeti ve görevi vardır. Bu yüzden bir element üzerinde tasarruf eden, elementlerden meydana gelmiş olan âlemin tamamında da tasarruf etmektedir. Bu açıdan kâinâta bakıldığında her bir varlığın diğerine göre bir nispetinin bulunmasıyla evrende bir çeşit yardımlaşmanın varlığından söz etmek mümkün olmaktadır.[430]

Yeryüzünde özellikle bahar mevsiminde yüz binlerce canlı muhtelif şekil ve mâhiyetle hayat sahnesinde yerini almaktadır. Bunların her birisi aynı zamanda Allah'ın bir olduğunun delilleridir. Yine Allah her bir varlığın üzerine bir oluşunun delillerini koyduğu gibi her insanın simasını da birbirinden farklı yaratmıştır. Bu da yaratıcının tek olduğunun bir delili olmaktadır.[431]

Kâinâta tevhid açısından bakıldığında orada meydana gelen olayları kavramak kolaylaşmaktadır. Zira her şeyin tek bir yaratıcıya nispet edilmesinde akla aykırılık yoktur. Fakat eşyanın varlığı tek bir yaratıcıya değil de sebeplere ve tesadüfe dayandırıldığında ise her bir atoma sonsuz bir ilim, kudret ve irâde verilmekte sanki tek bir ilah yerine pek çok ilahların varlığı kabul edilmektedir. Esasen cansız ve bilinçsiz olan maddelerin bir gaye ve nizamın hakim olduğu evreni meydana getirmesi aklen imkânsız olmaktadır.[432]

Said Nursî, sonsuz bir hayatla diri anlamına gelen **hay** ismini izah ederken iki âyetten hareket eder. Bunlardan birincisi, Allah'ın rahmet eserlerinin tefekkür edilmesinin emredildiği Rûm sûresinin ellinci âyetidir. Bu âyette, rahmet eseri olarak ölümünden sonra yeryüzünün diriltilmesinin keyfiyetine dikkat çekilmekte ve Allah'ın ölüleri dirilteceği ve

---

428 *Lem'alar*, s. 292-299.
429 el-İhlâs 112/1.
430 *Lem'alar*, s. 299-300.
431 *Lem'alar*, s. 300-301.

O'nun her şeye kadir olduğu vurgulanmaktadır.[433] Diğer âyette ise Allah'a hay ve kayyûm isimleri nispet edilmekte ve O'nun uyku ve uyuklama gibi beşere ait niteliklerden münezzeh olduğu beyan edilmektedir.[434]

Hay isminin izahına başlamadan önce hayatın mâhiyeti ve görevi konularına temas eden Said Nursî bu hususta şöyle der: Hayat, evrenin özüdür yani bir canlı kâinâtı oluşturan elementlerden meydana gelmesi sebebiyle pek çok varlıkla alakalıdır. Bu yüzden hayat, Allah'ın zâtı ve rubûbiyyeti açısından O'nun tek olduğunu ve mülkünde ortağı bulunmadığını gösterir. Allah'ın fiillerinin ve bu fiillerin mercii olarak rahmân, rahîm, rezzâk, kerîm, hakîm, muhyî ve mümît gibi pek çok isimlerinin yansıdığı en kapsamlı varlık hayattır. Esasen Allah'ın hay oluşu da O'nun söz konusu isim ve sıfatlara sahip oluşuyla izah edilmektedir. Allah'ın mahlûkâtı yaratmasının ve onlara hayat vermesinin gayesi şüphesiz O'na kulluk etmektir. Öte yandan âlem Allah'ın isimlerinin bir yansımasıdır. Bununla beraber varlık üzerinde görünen şer ve çirkinlikler güzelliklere göre azdır ve bunlar güzelliklerin anlaşılmasını sağlayan ölçütlerdir. Bu yaklaşıma göre kâinâtta görünen çirkinlikler izâfî olmaktadır.[435]

Said Nursî hay isminin tecellisini izah ederken daha çok Allah'ın fiilî isim ve sıfatlarına dikkat çekmekte ve bu hususta görünen âlemden örnekler vererek konuyu detaylandırmaktadır.[436]

Said Nursî, her şeyin varlığı kendisine bağlı olup kâinâtı idare eden anlamına gelen **kayyûm** isminin izahı çerçevesinde evvelâ Allah'ın selbî (tenzîhî) sıfatlarını zikreder. Allah ezelî, ebedî, ve bizâtihî kâimdir. Eşyanın varlığı ve devamı ise bizâtihî değil, Allah'ın kayyûm ismiyle gerçekleşir. Bu ismin varlık üzerindeki tecellisi bir an kesintiye uğrasa kâinâttaki nizam bozulur. Allah'ın ortağı ve benzeri yoktur. O, madde cinsinden olmadığı gibi mekan tutmaktan da münezzehtir. En küçük parçasından en büyük yıldızlara ve galaksilere kadar kâinâttaki ölçü ve nizam Allah'ın kayyûm isminin tecellisi ile varlığını devam ettirir. Meselâ canlıların bedenindeki atomlar çok küçük ve sayı açısından çok olmakla beraber, evrenin ve onu meydana getiren atomların hareketliliği karşısında dağılmadan muntazam bir şekilde görevlerini yerine getirmeleri ancak kayyûm isminin tecellisi ile mümkündür.[437]

---

432 *Lem'alar*, s. 301-309.
433 er-Rûm 30/50.
434 el-Bakara 2/255.
435 *Lem'alar*, s. 310-314.
436 *Lem'alar*, s. 314-319.
437 *Lem'alar*, s. 322-325.

Said Nursî Allah'ın yaratmasını ve bunun devam ettiğini ifade eden âyetleri zikrederek kayyûm ismini, varlık üzerindeki tecellilerinden hareketle izaha çalışır. Bu âyetlerde Allah'ın bir şeyi dilediğinde ona "ol" demekle oluverdiği ve böylece dilediğini yarattığı[438], O'nun rahmet eserlerinin tefekkür edilmesi ve bunlardan, yeryüzünün ölümünden sonra diriltilişinin araştırılması[439], mülkün gerçek sahibinin Allah olduğu[440], O'nun irâde ettiği şeyleri mutlaka yaptığı[441], her an yaratma (şe'n) halinde olduğu[442] ifade edilmektedir. Müellif söz konusu âyetleri esas alarak kayyûm ismini şöyle izah eder: Duyulur âlemin varlıkları zamanın akışı içerisinde sürekli bir değişime tabi tutularak varlık sahasına gelmekte görevini yerine getirerek ölmekte ve sonra gelecek olanlara zemin hazırlamaktadır. evrendeki bu faaliyetin üç hikmeti bulunmaktadır.

- Faaliyetin azı ve çoğu onun sahibine bir çeşit "lezzet" verir. Buradan hareketle Said Nursî dikkat çekici bir yaklaşımla "tabirde hata olmasın" kaydını koyarak Allah'ın "aşk-ı lâhûtî, muhabbet-i kudsiyye, lezzet-i mukaddese" ile kâinâtı sürekli bir faaliyet içerisinde tazelendirdiğini ifade eder.

- Her güzellik ve hüner sahibi kendi güzelliğini ve hünerini sevdiği gibi bunları teşhir etmekten ve başkalarının bunları takdir etmesinden hoşlanır. Bu düşünceden hareket eden müellif, esmâ-i hüsnânın her birinin sonsuz güzellikte olduğunu ve yine ilâhî ve mukaddes bir aşkla Allah'ın kâinâtı sürekli değiştirerek tazelendirdiğini beyan eder.

- Merhamet ve şefkat sahibi, zengin ve cömert olan bir kimse başkalarını maddî ve mânevî açıdan yardım ederek sevindirmekten dolayı mutlu olduğu gibi adâlet sahibi olan da adâleti yerine getirmekten zevk alır. Yine bu fikirden hareket eden Said Nursî Allah'ın rahmâm, rahîm, adl gibi pek çok isimlere sahip olduğunu zikrederek bu isimlerin varlık üzerindeki tecellilerini kayyûm ismiyle ilişkilendirerek izah etmektedir.[443]

Said Nursî'nin kayyûm ismini izah ederken insanda bulunan bazı duygulardan hareket etmesi her ne kadar teşbih düşüncesini akla getiriyorsa da o, bunu kastetmez. Zira müellif tenzihe önem vermekte ve söz konusu ismin izahına başlamadan önce Allah'ın hiç bir açıdan yaratılmış varlıklara benzemediğini ifade etmektedir. Öte yandan o, ism-i a'zamdan olduğunu söylediği altı isme ve diğerlerine dair beyanlarında Allah'ın her an kâinâta müdahale ettiğini vurgulayarak dinamik bir ulûhiyyet anlayışının altını çizmektedir. Ona göre

438 Al-i İmran 3/47; el-Mâide 5/17.
439 er-Rûm 30/50.
440 Yâsîn 36/83.
441 el-Bürûc 85/16.
442 er-Rahmân 55/29.
443 *Lem'alar*, s. 327-337.

bu anlayış sadece bir inançtan ibaret değildir. İnsanlar söz konusu ulûhiyyet inancıyla evrene bakmalı, davranışlarına yön vermeli ve sürekli bir faaliyet içerisinde olmalıdır.

F. Zikir

Esmâ-i hüsnâ ile ilgili konulardan biri de bu isimlerle yapılan dua ve zikirlerdir. Zikir kelimesi sözlükte bir şeyi anma, telaffuz etme, namaz, dua, Kur'ân , Kur'ân okumak, kitap, tesbih, şükür gibi anlamlara gelmektedir.[444]

Kur'ân'da "zkr" kökünden gelen ve çeşitli kalıplarda bulunan kelimeler pek çok âyette geçmektedir. İsim, fiil ve masdar sigasıyla yer alan bu lafızlar "zikir" kelimesinin sözlük anlamına paralel olarak değişik mânâlarda kullanılmıştır.[445]

Said Nursî kurumsallaşmış tarikatlarda olduğu gibi bir zikir anlayışına ve uygulamasına yer vermez *Nur Risâleleri*'nde zikir olarak namazdan sonra tesbihâtın yapılması ve Ehl-i beyt tarikiyle Hz. Peygamber'e nispet edilen ve iki duadan oluşan "Cevşen" in[446] okunması tavsiye edilir. Cevşen, yaklaşık bin kadar isim ve sıfatın yer aldığı ve bunlarla Allah'a niyaz edilen bir duadır. Said Nursî'nin, duanın hangi kaynaklardan alındığı ve Hz. Peygamber'e hangi senetle ulaştığı konusu üzerinde durmadığı daha çok muhtevanın güzel oluşuna dikkat çektiği görülmektedir. Bununla beraber o, Cevşen'in sadece dua yoluyla ibâdet etmek için okunabileceğini bir takım dünyevî faydalar düşünülerek okunmasının doğru olmadığını beyan etmektedir.[447]

Namaz sonrası yapılan tesbihât konusunda ise Said Nursî şöyle demektedir: Bu tesbihât Hz. Peygamber'in takip ettiği yol (tarikat) olup onun velâyetinin evrâdıdır. Bu açıdan önemi büyüktür. Hz. Peygamber'in velâyetinin bütün velâyetlerden üstün olmasından dolayı onun namaz sonrası yaptığı tesbihler de tarikat evradından daha üstün olmaktadır.[448]

Öte yandan Allah'ı zikir ve O'nun isimlerinin varlık üzerindeki tecellilerini tefekkür etmek insan psikolojisi üzerinde olumlu etkiler bırakmaktadır. Zikir ve tefekkür vasıtasıyla kişi pek çok sıkıntılardan ve yalnızlıktan kurtulmakta, kalbi Allah'a ünsiyet ettiğinden yaratılana da bu açıdan bakmakta ve yalnız olmadığının farkına vararak huzur bulmaktadır.

---

444 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*; Hasan el-Mustafavî, *et-Tahkîk fî kelîmâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*; Râğıb el-Isfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, "ZKR" maddeleri.

445 Detaylı bilgi için bk. Musa Koçar, "Kur'ân'da Zikir Kavramı", *Köprü*, No: 54, Bahar 1996, s. 125-130.

446 bk. Mehmet Toprak, *DİA*, "Cevşen", VII, 462-464.

447 *Mesnevî*, s. 156.

448 *Sikke*, s. 137.

Bu açıdan bakıldığında kalbi kuvve halinden fiil haline getirmede zikir ve tefekkürün önemi ortaya çıkmaktadır.[449]

Lafza-i celâl Allah'ın bütün isimlerini içermektedir. Bu yüzden kelime-i tevhîd kısa bir cümle olmakla beraber Allah'ın isimleri sayısınca anlamlar ifade etmektedir. Said Nursî, kelime-i tevhîdin zikrine önem verir. Fakat onunla beraber Allah'ın bütün isimlerinin de söylendiğinin farkında olunmalıdır.[450] Hatta kişi kelime-i tevhîdi vird haline getirdiğinde bunu sadece dil ile söylememeli, bütün kâinâtın Allah'ın tabiata koyduğu kanunlara itaat ederek lisan-ı halleriyle zikretmelerini ve kendisinin bütün zamanlarda Allah'ı zikredenlerin zikir halkasında bulunduğunu düşünmelidir. Bu düşünce halinde olan kişi kendisiyle beraber bütün evrenin adeta bir zikirhane olduğunun bilincine vararak tarifi imkânsız duygular içinde Allah'a yönelmekte[451], böyle bir zikirle enaniyet (benlik) ıslah olmakta firavunlaşarak Allah'a isyan etmemektedir.[452]

Zikirle meşgul olan kişide Allah'ın feyzini kendine çeken bir kısmı kalb ve şuura bağlı, bir kısmı da bunlara bağlı olmayan çeşitli duygular (latife) bulunmaktadır. Zikrin bilinçli olarak yapılması öngörülmekle beraber bu latifelere binaen gaflet içerisinde yapılan zikirler bile feyizden hariç olmamaktadır.[453]

Said Nursî zikir konusunda daha çok Kur'ân'a vurgu yapar. Zira Kur'ân, zikir, tefekkür, hikmet, ilim, hakikat ve şeriat gibi pek çok özellikleri içerisinde barındırmaktadır. Bu yönüyle o, bir rahmet olarak gönüllere şifâ olmakta ve insanlığa yol göstermektedir.[454]

II. KADER

A. Kader

Üzerinde yoğun tartışmaların meydana geldiği konulardan biri de kader problemidir. Bu problem İslâm tarihi boyunca sadece nazarî tartışmalarla sınırlı kalmamış, söz konusu nazariyelerle şekillenen inançlar bazı toplumsal olayların yorumlanmasında da etkili olmuştur. Problem her ne kadar klasik bir nitelik taşıyorsa da, bu yönüyle güncelliğini devam ettirmektedir. Aslında kader probleminin esasını Allah'ın ilim, kudret ve irâde sıfatları oluşturmakta ve bu konudaki tartışmalar O'nun bu sıfatlarının, insanın kudret, irâde ve fiilleriyle ilişkilendirilmesi üzerinde yoğunlaşmaktadır.

---

449 *Mektûbât*, s. 416.
450 *Mesnevî*, s. 215.
451 *Mesnevî*, s. 66; *Sözler*, s. 16.
452 *Mesnevî*, s. 94.
453 *Mesnevî*, s. 79.
454 *İşârât*, s. 9-10; *Mesnevî*, s. 116, 210.

Mu'tezile'ye göre kişi önceden sahip olduğu güçle (istitâat) fiili yapmaya ve terk etmeye muktedirdir. Aksi halde bu fiili sebebiyle sorumlu olmaz.[455] Bu anlayışa göre insan hürdür ve fiillerini bizzat kendisi yapar. Fiillerin insan irâdesi dışında Allah tarafından yaratılması zulümdür ve sorumluluk prensibine aykırıdır.[456]

Cebriyye, kula hiç bir irâde ve kudret tanımayarak her şeyin Allah'ın dilemesiyle meydana geldiğini ileri sürer.[457] Bu anlayışa yakınlığı ile bilinen Eş'arîler'e göre ise Allah kudreti, kişinin fiili ile beraber yaratmakta ve böylece kulun kendi fiilinde hiç bir tasarrufu bulunmamaktadır. Bu düşüncenin Cebriyye'den farkını, kudret ile fiil arasındaki ilişkiyi ifade eden kulun "kesb"i oluşturmaktadır.[458]

Mâtürîdî (ö.333/944) kulun fiilinin yaratma açısından Allah'a, fiile yönelme açısından kula ait olduğunu beyan eder.[459] Ona göre fiil Allah'a nispet edildiğinde "halk", insana nispet edildiğinde ise "kesb" adını alır. Böylece Mâtürîdî, insandan her türlü fiil ve seçimi kaldıran ve onu bir âlet gibi gören Cebriyye ile, insanın fiillerinde Allah'ın hiç bir rolünü ve etkisini kabul etmeyen Mutezile arasında orta bir yol takip etmektedir.[460] Öte yandan Mâtürîdî kulun irâdesinin hangi yönde gerçekleşeceğinin Allah'ın ezelî ilminde mevcut olduğunu ifade ederek, O'nun ilim ve kudretinde bir noksanlık bulunmadığını vurgular.[461]

Said Nursî kader mevzularına çeşitli eserlerinde temas ediyorsa da bu konuyu daha çok *Sözler*[462] ve *İşârâtü'l-i'câz'da*[463] ele almaktadır. O, söz konusu eserlerinde Allah'ın ilim, irâde ve kudretiyle insanın irâdesi, ve fiilleri arasındaki ilişkiyi izaha çalışır. Bu izahlarda evvela kaderi kozmolojik çerçevede ele alarak temellendirmeye çalışmaktadır. İnsanın fiilleri konusunda ise çeşitli itikadî mezheplerin görüşlerini zikrederek tartışmakta ve bunlar içerisinden tercihler yapmaktadır. Konuları detaylandırırken avâmmın da anlayabileceği örnekler vermekte ve kader inancının faydalarına değinmektedir.

Kader, Allah'ın her şeyi kuşatan ezelî ilmidir. Allah'ın ilminde bütün varlıkların bilgisi ve programı bulunmaktadır. Bu programın varlığının delilini herbiri birer âyet olan ve ya-

---

455 Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 396; İnsan ve fiilleri konusunda yapılan kelâm tartışmaları için bk. Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, s. 59-213.

456 bk. M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, s. 192.

457 Şehristânî, *el-Milel*, I, 87.

458 Bâkıllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 338; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 180.

459 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 229.

460 M. Said Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 58.

461 Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, s. 322.

462 Said Nursî kader konularının izahı için yirmi altıncı sözü tahsis etmiştir. Bu bölüm on sayfa gibi küçük bir hacime sahip olmakla beraber mevzu ile ilgili pek çok konuyu özet olarak içerir. bk. *Sözler*, s. 432-441; Ayrıca müellif Teftâzânî'nin bu konuyu elli sayfalık bir hacimle ele aldığını ifade etmektedir. bk. *Mektûbât*, s. 347; *Sikke*, s. 191.

463 Bu eserde Said Nursî kader konularını kulların fiilleri açısından ele alır. Buradaki bahisler çoğunlukla daha sonra telif ettiği yirmi altıncı sözde yaklaşık ifadelerle tekrarlanmaktadır. bk. *İşârât*, s. 79-82.

ratılış kanunlarıyla tesis edilen âlemdeki gaye ve nizam oluşturmaktadır. Mahlûkâtın varlık sahasına çıkması ve bir nizamın tesis edilmesi söz konusu programa uygun bir tarzda vuku bulmakta ve bu, Allah'ın irâde ve kudret sıfatının tecellisi ile gerçekleşmektedir.[464] Fakat kozmolojik çerçevedeki kader yani varlığın plan ve programı, kader tartışmaları içinde çoğunlukla yer almaz. Tartışmaya esas kabul edilen konular insanın irâde ve fiillerinin mâhiyeti ve bunların Allah'ın ilim, irâde ve kudreti ile ilişkilendirilmesidir.

Said Nursî'ye göre kader ve insanın irâdesi aslında ilmî ve nazarî bir konu değil, tamamen vicdanî ve psikolojik bir gerçekliğe sahip olup imanın bir konusudur. Bu imana sahip olan kişi etrafını kuşatan varlıkların ve kendisinin yaratıcısı olarak Allah'a inanır. Fakat fiillerini gerçekleştirirken vicdanında bir sorumluluk hisseder. Kader, kişinin yaptığı kötü fiillerinden dolayı sorumlu olduğunu ve iyi fiilleri sebebiyle de gururlanmaması gerektiğini hatırlatmak için inanç konuları arasına girmiştir. Kaderin halk arasındaki kullanımına gelince bu, geçmişte meydana gelen hadise ve musibetler açısından olup günahların işlenmesi ve gelecekle alâkalı değildir. Bu yönüyle kader inancı ümitsizliğin ve sıkıntıların ilacı olmaktadır. Müellif bu inancın doğruluğu veya yanlışlığı üzerinde herhangi bir fikir beyan etmemektedir.[465]

Kur'ân-ı Kerîm, işlediği kötü fiillerinden dolayı insanı sorumlu tutmaktadır. Çünkü kötülüğü yapmak isteyen insandır. Kötülük ise tahrip etmek ve bozmak türünden bir eylem olması sebebiyle kişi -bir kibrit ile bir evi yakmak gibi- küçük bir kötülük ile pek çok tahribatı yapabilmektedir. Bu açıdan o büyük bir cezaya uğratılabilir. Buna karşılık kişinin yaptığı iyi fiilleri sebebiyle gururlanmaya hakkı yoktur. Zira iyilikleri yaparken kendisinin bu fiillerdeki katkısı çok azdır. Çünkü gerek iyiliğin yapılmasını isteyen ve gerekse onları yaratan Allah'tır. İnsan ise buna sadece dua, iman, şuur ve rıza ile sahip olabilir. Allah kötülüğün yapılmasına rıza göstermediği halde onu yapmayı isteyen insandır. Fakat onu yaratan yine Allah'tır. O'na ait olan bu yaratma başka güzellikleri doğurması açısından kötü değil, güzel ve hayırdır. Aslında şer olan bir fiili Allah'ın yaratması şer değil, aksine onu işlemek (kesbetmek) şer olmaktadır. Said Nursî bu yaklaşımı ile şer kavramının izâfî olduğuna dikkat çekmekte ve bunu bir örnekle şöyle izah etmektedir: Yağmurun yağması canlılar için son derece faydalıdır. Bu açıdan ona "rahmet" adı verilmiştir. Fakat tembel bir kişinin, ihmali sebebiyle yağmurdan zarar görmesi ve böylece onun yağmasını şer olarak değerlendirmesi yağmurun rahmet olmadığını göstermez. Said Nursî, Allah'ın yaratmasında (halk) az da olsa şerrin bulunduğunu ifade eder. Fakat az bir şer olacak diye onun sebep olacağı pek çok hayırları terk etmek doğru değildir. Bu yüzden o az şer çok hayra

---

464 bk. *Mektûbât*, s. 33-35; *Sözler*, s. 514.

sebep olması açısından hayır hükmüne geçmektedir. Bu yönüyle Allah'ın yaratmasında şer ve çirkinlik yoktur ve bunlar kulun kesbine aittir.[466]

İlâhî kader, fiillerin sonuçları açısından şerden münezzeh olduğu gibi, fiillere illet ve sebep olması açısından da zulüm ve çirkinliklerden münezzehtir. Çünkü kader gerçek illetlere göre hükmünü icra ederek adâletli davranır. İnsanlar ise zâhirî sebeplere göre hüküm verirler ve kaderin gerçekte adâletli davrandığı bir konuda zulmedebilirler. Müellif bunu bir örnekle şöyle izah eder: Bir kişinin, hırsızlık yaptığı gerekçesiyle hapsedilmesine karar verilse ve gerçekte o hırsızlık yapmamış olsa bu durumda hâkim ona zulmetmiştir. Fakat onun daha önce işlediği bir suç yüzünden kader adâletli davranmış ve günahlarının keffâretine sebep olmuştur.[467]

B. İnsanın İradesi ve Fiilleri

Said Nursî ilâhî kader ile insanın irâdesinin nasıl bağdaştırılacağı konusunda söyle demektedir: Kâinâtı gaye, nizam ve hikmetle yaratan Allah, ceza ve mükâfata esas oluşturan, mâhiyeti bilinmeyen fakat ızdırârî ve ihtiyârî fiilleri birbirinden ayırabilen bir irâdeyi insana vermiştir. Allah'ın pek çok hikmetini bilmediğimiz gibi irâdenin kaderle nasıl bağdaştırılacağını bilemeyişimiz onun olmadığını göstermez. Aslında herkes psikolojik yapısında irâde sahibi olduğunu hisseder. Onun mâhiyetini bilmemek var olmadığına delil olmaz. Kader, insanın irâde sahibi olmasıyla bir çelişki halinde değildir. Çünkü kader, Allah'ın ilmidir. Onun, insanın irâdesine taalluk etmesi irâdeyi devre dışı bırakmaz, aksine onun varlığını teyit eder.[468]

Allah'ın mutlak ve ezelî ilmi olarak nitelendirdiği kaderin, zaman probleminin anlaşılmasıyla ilgili bir konu olduğuna dikkat çeken Said Nursî "ezel" kavramının zamanın başlangıcı olarak anlaşılmaması gerektiği üzerinde durur. Ona göre ezel[469] ve ebed[470] kavramı bizim açımızdan geçmişi, hali ve geleceği içine alırken Allah açısından zamansızlığı ifade etmektedir. Ezelî bir ilim söz konusu olduğunda geniş çerçevede bütün varlığın, dar çerçevede ise insanın fiillerinin önceden bilindiği veya belirlendiği düşüncesi doğru değildir. Zira öncelik ve sonralık zaman ifade eden birer kavram olarak bize göre bir anlam taşır. Allah ise zamanla kayıtlı olmaktan münezzehtir. Fiillerin meydana gelişi sırasındaki öncelik ve sonralığı ifade eden zaman birimi, bize göre "hal" dir. Bu durumda Allah'ın ilmi, bu

---

465 *Sözler*, s. 432-433
466 *Sözler*, s. 433.
467 *Sözler*, s. 433.
468 *Sözler*, s. 435; *İşârât*, s. 80-81.
469 Detaylı bilgi için bk. A.Saim Kılavuz, "Ezel", *DİA*, XII, 49-50.
470 Ayrıntılı bilgi için bk. A.Saim Kılavuz, "Ebed", *DİA*, X, 72-73.

ilmin konusu olan varlığa taalluk eder. Bu taallukta şeylere (eşyâ) "vücûd-i hâricî" veren yani onları yokluk sahnesinden varlık sahasına çıkaran ilim değil, Allah'ın irâde ve kudreti olmaktadır. Müellif, Allah'ın ilminin ezelî ve zamandan münezzeh olduğunu kavratmak amacıyla dikkat çekici bir örneğe yer verir. Buna göre meselâ bir kişinin elinde bir ayna bulunsa, sağı "geçmiş", bulunduğu yer "hal", sol tarafı ise "gelecek" olarak farz edilse, ayna yukarı doğru kaldırıldıkça onun, bu üç yönle ifade edilen bütün zaman dilimlerini tamamen içine aldığı görülecektir. Böylece görüntü içerisinde meydana gelen olaylarda öncelik ve sonralıktan bahsedilemeyecektir. Bu örneğe göre kader, Allah'ın ezelî ilmi anlamına geldiğinden, olmuş ve olacak her şeyi içine alır. Bu durumda insanın düşünce ve kararlarının da bunun dışında olduğunu söylemek mümkün olmayacaktır.[471]

Kulun irâdesinin esası olan fiile yönelme "meyelân" Mâtürîdî'ye göre hariçte varlığı bulunmayan ve var kabul edilen (emr-i itibarî) bir niteliğe sahip olması sebebiyle kula nispet edilebilir[472]. Eş'arî'ye (ö. 324/935) göre ise söz konusu meyelân hâricî bir varlığa sahip olduğu düşüncesiyle kula nispet edilmemiştir. Fakat ona göre de meyelânı bir fiilden diğer bir fiile çevirmek sûretiyle yapılan tasarrufun hariçte bir varlığı yoktur ve kula nispet edilebilir. Böylece Mâtürîdî meyelânın, Eş'arî de meyelân üzerindeki tasarrufun hâricî bir varlığa sahip olmadığı sebebiyle kula nispet edilebileceği üzerinde birleşmektedirler. Söz konusu meyelân ve meyelân üzerindeki tasarruf bir emr-i itibarî olması sebebiyle gerçek bir illetin varlığına ihtiyaç hissetmez ve bu yüzden kulun irâdesini ortadan kaldıracak bir zaruret de ortaya çıkmaz. Fakat kulun fiile yönelmesinin illeti, fiili yapma yönünde ağırlık kazanırsa yönelme gerçekleşir. Bu durumda kul (ilâhî yasakları düşünerek) fiili yapmaktan vazgeçebilir. Şâyet Mu'tezile'nin dediği gibi kul kendi fiilinin yaratıcısı olsaydı, onun irâdesi ortadan kalkardı. Çünkü "bir şey vâcib olmazsa vücûda gelmez" şeklindeki usûl kâidesi gereğince bir şeyin var olabilmesi için mutlaka gerçek bir illet bulunmalıdır. Gerçek illet ise mâlûmu zarûrî olarak gerektirir. Böylece kulun irâdesinden söz etmek mümkün olmaz. Öte yandan Mâtürîdî'de olduğu gibi kulun meyelânı emr-i itibarîdir ve bunun sübût ve tayini, kendisinin gerçek bir illetinin bulunmasını gerektirmez. Böylece kul, fiilini gerçekleştirebilmek için Allah'ın irâdesine mutlaka ihtiyaç duyar. Zira çoğu kez meyelânın vukû bulmasına rağmen fiil gerçekleşmemektedir.[473]

Bir şeyin kendi zâtında diğer şeye karşı bir üstünlük vasfı olmadığı halde, hiç bir sebep olmaksızın üstün bulunması imkânsızdır (tereccüh bilâ müreccih muhaldir). Fakat hiç bir

---

[471] *Sözler*, s. 435-436.

[472] Mâtürîdî'nin kaderle ilgili görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Metin Yurdagür, "Kur'ân'da Kader ve Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ında Kaderle ilgili Ayetlerin Yorumu", *Mâtürîdî Kongresi*, Kayseri 1986, (Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü).

sebep yok iken birbirine eşit iki şeyden birisinin diğerine üstün tutulması (tercih bilâ müreccih) mümkündür. Zira bunu gerçekleştirecek olan şey irâdedir.[474] Allah'ın fiillerinde onları tercih etmek için bir illetin bulunmasına ihtiyaç yoktur. Zira fiili tercih eden bizâtihi Allah'ın irâdesidir. Görünür âlemde sonuçlar sebeplere bağlı olarak meydana gelir. Fakat ihtiyârî fiillerin esasını oluşturan meyelânda ise tahsis edici bir şeyin bulunmaması mümkündür. Bir şeyin varlığı vâcib olmadıkça meydana gelmez. Allah'ın irâdesi ile kulun irâdesi bir şeyde birleştiği zaman, o şeyin varlığı vâcib olur ve hemen meydana gelir. Şâyet Allah'ın irâdesi o şeye taalluk etmezse fiil meydana gelmez.[475] Said Nursî'nin bu konuda İmam Mâtürîdî'nin görüşlerini benimsediği anlaşılmaktadır.

"Allah'ın ezelî ilminin, insan fiillerine taalluk etmesi kulun irâdesine serbest hareket etme imkânı verir mi?" sorusuna Said Nursî şöyle cevap verir: Allah'ın ilminin, kulun irâdesinden kaynaklanan bir fiile taalluk etmesi ona zıt ve engel değildir. Çünkü müessir olan, Allah'ın ilmi değil, kudretidir. Yine Allah'ın ilmi her şeyi kuşatıcı olduğu için sebep ve müsebbebi birlikte içine alır. Bu konudaki yanılgı, ezelî ilmin geçmiş ile ilişkilendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Aksi takdirde Allah'ın sebepleri değil, müsebbepleri bildiği sonucu ortaya çıkar ki bu yanlıştır. Allah'ın ilminin konusu olan şeyler (ma'lûm) hangi keyfiyette olursa ilim o şekilde taalluk eder. Bu yüzden ma'lûmun sebepleri kadere isnat edilemez. Zannedildiğinin aksine Allah'ın irâdesinin sebep ve müsebbebe taalluku ayrı değil, birdir. Müellif bunu bir örnekle şöyle izah eder: Bir kimse irâde ederek silahla bir başkasını öldürse, kader onun ölmesinin silahla olacağını tayin etmiştir. Şâyet silahın yani sebebin olmadığı farz edilse, bu durumda kaderin taalluk etmediği farz edilir. O halde kişinin ölmesi nasıl anlaşılmalıdır? Cebriyye'ye göre silah olmasa da kişi ölecekti. Çünkü sebep ve müsebbebe olan taalluk, iki tür olup bunların inkıtâı mümkündür. Mu'tezileye göre ölmeyecekti. Zira irâdenin, murâda (irâde edilen şeye) uygun olmaması mümkündür. Ehl-i sünnet'e göre ise ölüp ölmeyeceği bilinemez. Zira Allah'ın irâdesinin sebep ve müsebbebe taallukunun aynı olması açısından, sebebin yokluğu farz edildiği takdirde, müsebbebin de yokluğunu farz etmek gerekir. Müellife göre bu konuda Cebriyye ve Mu'tezile ifrât ve tefrit içindedir ve doğru olan, Ehl-i sünnet'in görüşüdür.[476]

Said Nursî, kulun irâdî fiilleriyle gerçekleştirilen darb (vurma) ve katl (öldürme) sonucu ortaya çıkan elem ve ölüm hadisesinde öldürene "kâtil" dendiğine temas ederek konuyu

473 *Sözler*, s. 436; *İşârât*, s. 81.
474 *Sözler*, s. 436-437.
475 *İşârât*, s. 80.
476 *İşârât*, s. 81-82; *Sözler*, s. 436.



şöyle izah eder: Sarf ilmi kaidesine göre ism-i fâil, gerçek müessirden meydana gelen fiilden (hâsıl bi'l-masdar) değil, hariçte varlığı bulunmayan (emr-i itibârî) masdardan türetilmiştir. Masdar ise kulun kesbidir ve bu açıdan "kâtil" adını kul alır. Fakat gerçek müessirden meydana gelen fiil (ölüm) ise, Allah'ın yaratmasıyla vukû bulur. Kulun "katl" gibi zâhirî ve ihtiyârî olan fiilleri nefsin meyelânı ile alâkalıdır. Allah'ın irâdesi kulun irâdesine taalluk ettiği zaman fiil meydana gelir. Öyleyse kul cebr altında değildir ve bu yüzden kendi fiillerinin sebeplerini kadere havale ederek sorumluluktan kurtulamaz.[477]

Netice olarak Said Nursî, kulun irâdesinin zayıf, varlığı psikolojik olarak hissedilen ve mâhiyeti bilinmeyen bir karaktere sahip olmasına rağmen Allah'ın söz konusu irâdeyi, kendi irâdesinin taallukuna bir şart kabul ettiğini beyan eder. Böyle bir irâdeye sahip olan kişi pek çok kötülüğü yapabilir. Bu açıdan irâde, kullukla, duâ ve istiğfar ile desteklenmelidir. Zira duâ ve tevekkül hayır yapma meylini artırdığı gibi tövbe ve istiğfar da şerre olan meyli azaltmaktadır.[478]

Allah'ın kaderinde bir değişiklik söz konusu değildir. Said Nursî, kader ve kaza yanında bir de "atâ" kavramına yer verir. Ona göre kader, "bir şey hakkında verilen karar" demektir. Verilen kararı yerine getirmek ise kazadır. Atâ ise verilen kararın iptal edilmesi, hükmün yerine getirilmemesi, yani yaratılmamasıdır. Kısaca atâ, Allah'ın affı ve ihsanı olmaktadır.[479] Müellif öte yandan sadaka vermenin belâlara engel olduğunu ifade eden hadisi[480] zikrederek bu konuda şöyle der: Takdir edilen şeylerin meydana gelmesi bazı şartlara bağlıdır. Söz konusu şartlar vukû bulmasıyla hadise de meydana gelmektedir. Fakat bunların hiç biri Allah'ın kaderinin dışında değildir.[481]

Said Nursî, kader inancının faydalarına da temas eder. O bu konuyu, kaderin insanı bağladığını, hürriyetini ortadan kaldırdığını, psikolojik olarak hür olmayı isteyen insan ruhunun kader inancıyla sıkıntıya düştüğünü bir soru tarzında ele alarak izah etmekte ve bu hususta şöyle demektedir: Kader inancı insana sıkıntı vermediği gibi ona sonsuz bir gönül huzuru ve emniyet duygusu vermektedir. Çünkü kişi kadere inanmadığı zaman karşılaştığı sıkıntı ve zorluklar altında ezilir. Zira insan sadece dünya ile değil, kâinâtla alakalı bir varlıktır. Kozmolojik planda bile meydana gelen olumsuzluklardan etkilenir. Bunun yanında pek çok istek ve arzulara sahip olmakla beraber onları elde etmeye gücü yetmez. Bu açıdan mânevî bir sıkıntı ve yalnızlık hissine kapılır. Kadere inanan ise, bir kul olarak

---

477 *İşârât*, s. 79-80; *Sözler*, s. 437.
478 *Sözler*, s. 437.
479 *Mesnevî*, s. 188.
480 bk. Hâkim en-Nîsâbûrî, *Müstedrek*, I, 492.
481 *Lem'alar*, s. 95; Ayrıca bk. İsmail Mutlu, *İlâhî Program Kader*, s. 52-57; Mehmet Kırkıncı, *Kader Nedir?*, s. 126-127.

üzerine düşeni yaptıktan sonra gücünü aşan konularda tam bir teslimiyet (tevekkül) içindedir. Böylece hayatından zevk alır ve sonsuz bir huzuru tadar. İyilik yapmak ve mükemmelliğe ulaşmak konusunda hür, fakat Allah'ın yasakladığı konularda ise hür olmadığını bilir.[482]

Kişiyi belirli ölçüde psikolojik olarak rahatlatan bir unsur olarak kadere rıza göstermek şeklindeki tevekkül, tembellik değildir. Kişi başarıya ulaşmak için gerekli olan bütün sebepleri yerine getirmeli, ondan sonra Allah'a güvenmelidir. Zira Allah evrende, sonuçları belirli sebeplere bağlı kılarak bir nizam kurmuştur. Sebeplere müracaat etmeyip sonucu Allah'tan bekleyen kişi aslında Allah'ın tabiata koyduğu bu kanuna aykırı davranmaktadır. Gerekli her türlü sebebe müracaat etmek, sonucun meydana gelmesi için bir çeşit duadır. Sonuçlar karşısında kulun takınacağı tavır ise kısmetine rıza göstermek ve kanaat etmektir. Bu durumda üzerine düşen görevleri yapmadan bir takım şeyleri Allah'tan beklemek veya mevcutla yetinmek ise doğru bir davranış olmamaktadır.[483]

Dünyadaki belâ ve musibetler konusunda ise Said Nursî şöyle demektedir: Vücut hayırdır. Şer ise ademdir[484]. Varlığın en parlak nûru olan hayat, çeşitli haller içinde güçlenir, arınır ve Allah'ın isimlerinin yansıdığı birer ayna olur. Allah'ın hayat üzerinde yaptığı her türlü tasarrufu güzeldir. Elem ve musibetin verilmesinde bile O'nun hikmet ve rahmetinin güzellikleri bulunmaktadır.[485]

C. Hayır ve Şer

Hayır ve şer problemi, *Nur Risâleleri*'nin tamamında bütün boyutlarıyla ele alınan ve önemli bir hacim teşkil eden konulardandır. Problemin iki yönü bulunmaktadır. Bunlardan birincisi kader, insanın irâdesi ve fiilleri başlığında incelediğimiz insanın irâde ve fiilleri ile alakalı olan cephesidir. İkincisi ise insanın irâdesi dışında meydana gelen, hastalık, ölüm, belâ ve musibetler gibi tabiî hadiselerdir. Said Nursî, meselenin daha çok bu ikinci tarafına vurgu yapar.

Allah'ın rahmet, hikmet ve adâlet gibi O'nun mutlak anlamda "iyi" olduğunu gösteren sıfatlara sahip olması yanında, evrende şer, çirkinlik ve kötülük olarak nitelenen şeylerin mevcut oluşu, özellikle İslâm bilginlerini probleme çözüm getirmeye sevk etmiştir. Öte

---

482 *Sözler*, s. 439-440.

483 *Sözler*, s. 25, 29, 292-293; *İşârât*, s. 22; *Sünûhat*, s. 12.

484 Kelâm ve felsefede "varlık" kavramının karşıtı olarak kullanılan "adem" terimi için. bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Adem", *DİA*, I, 356.

485 *Sözler*, s. 440-441.

yandan inkârcı felsefî akımlar da genellikle felsefî düşüncelerine bu konuyu esas almışlardır.[486]

İnkarcı felsefî akımların çok yaygın ve etkili olduğu bir dönemde yaşayan Said Nursî, hayır ve şer probleminin izahına gereken önemi göstermiştir. Bu konunun açıklamalarında o, kötülüğün (şer) reel mevcudiyetini inkâr etmemekte ve fikirlerini daha çok şerrin var oluşunun hikmeti üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Öte yandan müellif mutlak kötülüğün olmadığını ifade etmekte, onu algılama konusundaki izâfiyete dikkat çekmekte ve bu yönüyle kötülüğün yaratılması açısından ilâhî fiillerde herhangi bir çirkinliğin bulunmadığını vurgulamaktadır.

Mâtürîdîlere göre hüsün ve kubuh (güzellik ve çirkinlik) akıl ile idrak olunur, Allah'ın emri ve nehyi de ona delalet eder. Eş'arîlere göre hüsün ve kubuh akıl ile anlaşılmaz, şeriatla sabit olur.[487] Said Nursî ise bu konuda Eş'arîlerin görüşünü benimsemektedir.[488]

Said Nursî'ye göre yaratılışta asıl ve kapsamlı olan husus hayır, nizam ve güzelliktir. Şer ise, hem az hem de dolayısıyladır. Üstelik şer, güzelliğin anlaşılması ve takdir edilmesini sağladığı gibi, başka güzelliklerin ortaya çıkmasına da sebep olur. Bu yönüyle şerrin yaratılması özü itibariyle çirkin olmamaktadır. Müellif, evrenin mümkün olan en güzel şekliyle yaratıldığı şeklinde Gazzâlî'nin (ö.505/1111) düşüncesini bir prensip olarak benimser. Öte yandan her şeyin zıddıyla bilinebileceği anlayışından hareketle, tabiattaki şer ve çirkinlikler hayır ve güzelliklerin çeşitli derecelerinin ortaya çıkmasına birer vesile ve ölçüt olmak üzere yaratılmıştır. Said Nursî, tabiatta nizam ve güzelliğin esas olduğunu izah etmek için müspet ilimlere dikkat çeker. Zira her bilim varlığın bir yönünü araştırma sahasına almaktadır. Bu bilim dallarının her biri tabiattaki genel-geçer kanunları tespit ettiğine göre, bunlar varlıktaki nizam ve güzelliğin mevcudiyetine delil olmaktadır. Müellif, bu yönüyle tabiatı güzel düzenlenmiş bir bahçeye benzetir. Bu bahçedeki güzelliğin derece ve kıymetinin daha net bir şekilde farkedilmesi için az da olsa çirkinliklere yer verilmiştir. Bahçeyi gezen iki kişiden biri buradaki güzelliklerden son derece haz alırken, diğeri güzelliklere gözünü kapayarak sadece çirkinliklere bakmakta ve bahçenin tamamının kötülüklerle dolu olduğunu zannetmektedir. Bu örneğe göre inançsız kimseler, dünyanın kötülüklerle dolu olduğuna hükmederek gerçeğe aykırı bir görüşü benimsemişlerdir.[489]

Diğer taraftan Said Nursî, şeytanın varlığı gibi az da olsa şerrin yaratılmasının pek çok hayrın ortaya çıkmasına vesile olduğunu ifade eder. Müellif bu konuyu başka örneklerle

---

486 bk. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 120, 168-169.
487 bk. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, s. 146; Metin Yurdagür, "Fetret", *DİA*, XII, 475-480.
488 *Mektûbât*, s. 36; *Sözler*, s. 257.

de zenginleştirir. Meselâ kangren olmuş bir parmağı kesmek ve ateşi yaratmak gibi. Buna göre, pek çok hayrın ortaya çıkmasına vesile olan cüz'î şerleri, sadece şer olarak adlandırıldıkları için var etmemek doğru olmamaktadır.[490]

Allah'ın fiillerinde mutlak mânâda şer ve çirkinlik yoktur. Said Nursî bunu izah etmek için eşyanın mülk ve melekût olmak üzere iki yönü bulunduğunu söyler. Şer ve çirkinlikler eşyanın mülk yönünde yani dış görünümünde ortaya çıkar ve bunların şer oluşu insanî bakış açısına göre olup Allah'ın kudreti ile fiilleri arasında bir perde görevini üstlenirler. Perde oluş, fiillerdeki zâhirî çirkinliklerin Allah'ın kudretine nispet edilmemesi açısındandır. Melekût yönünde yani gerçekte ise her şey şeffaftır, burada illet-ma'lül ilişkisi, şer ve çirkinlik yoktur.[491] Bu sebeple müellif, şerrin yaratılmasının çirkin değil, güzel olduğunu, âlemin estetik yapısını tamamladığını ifade etmekte, bu vesileyle çirkin şeylerin yaratılmasını Allah'a nispet etmekten kaçınan Mu'tezile'yi eleştirmektedir.[492] Ona göre şerrin yaratılmasını Allah'a nispet etmemek, Vâcibü'l-vücûd olan Allah'ı mümkin varlıklarla kıyaslamaktan kaynaklanmış, Allah'ın müteâl (aşkın) oluşu sebebiyle şerleri yaratması O'na bir nakise teşkil ettiği kabul edilmiştir. Müellif Mecûsîlerin bu yanlış mantıktan hareketle biri hayrı diğeri şerri yaratan iki ayrı tanrıya inandıklarını beyan eder.[493]

Gerçek şer adem, hayır ise vücut olup çoğunlukla hayır ve güzellikler vücuda dayanmaktadır. Görünüş olarak ademî yani tek tek varlık sahasına çıkıp sonra kaybolsalar da bunların varlığı sâbittir (vücûdî). Dalâlet, şer, musibet, belâ ve günahlar gibi bütün çirkinliklerin esası ise ademdir. Meselâ bir bina bütün parçalarının bir araya getirilmesi ile yapılabilir. Halbuki onun bir temelinin yıkılması veya ihmal edilmesi tamamının yıkılmasına sebep olabilmektedir. Bu sebeple, vücud (varlık) gerçek bir illet ve sebeple meydana gelir. Adem ise ademî yani yok olan şeylere dayanır. Böylece ademî bir şey ma'dum bir şeye illet olur. Müellif bu düşünceyi esas alarak şeytanın, insan ve cinnin küfür, dalâlet, şer ve kötülükler açısından pek çok tahriplere sebep oldukları halde bunların yaratılmasında bir etkilerinin bulunmadığını, gerçekte yaratanın Allah olduğunu beyan eder. Zira onlar söz konusu tahribatı yaparken kendi kudretleriyle değil, hayrı yatırmamakla şer işlemiş oluyorlar. Çünkü şerler tahrip etmek, bozmak türünden bir fiil olması sebebiyle mevcut bir

---

489 *İşârât*, s. 28; *Mesnevî*, s. 192-193; *Muhâkemât*, s. 28, 34-35; *Sözler*, s. 433; *Lem'alar*, s. 69-70, 312; *Mektûbât*, s. 40; *Hutbe-i Şâmiyye*, s. 33-35.

490 *Mektûbât*, s. 40.

491 *İşârât*, s. 180; *Sünûhat*, s. 22-23.

492 *İşârât*, s. 79.

493 *Muhâkemât*, s. 114; *Lem'alar*, s. 67.

güç ve yaratma gerekli olmamaktadır.[494] Said Nursî'nin varlık konusundaki söz konusu düşünceleri açısından klasik tasavvuf literatüründen etkilendiği anlaşılmaktadır.[495]

Allah'ın yarattığı her şeyi güzel yaptığını[496] ifade eden âyeti esas alan Said Nursî, zâhiren çirkin görünen şeylerin mutlaka güzel bir tarafı bulunduğunu şöyle izah eder: Evrendeki her şey ya bizâtihî güzeldir ya da sonuçları açısından (hüsn bi'l-gayr) güzeldir. Bu kısımda görünüş olarak çirkinlikler varsa da, gerçekte onda Allah'ın hikmetini gösteren pek çok güzellik bulunmaktadır. Müellif buna fırtınalı, karlı, yağmurlu ve çamurlu geçen bir kıştan ve baharın ilk aylarından sonra, bitki ve böceklerin tabiatı şenlendirmesini örnek gösterir. Ona göre çirkin gibi görünen tabiat hadiselerinin arkasında başka güzellikler bunmaktadır.[497]

Said Nursî kış mevsiminden sonra gelen ilkbahar ve yazda binlerce tür bitki ve hayvanın son derece sevimli, güzel ve intizamlı bir şekilde ortaya çıkıp kısa bir süre sonra tekrar yok olmaları karşısında hassasiyet ve duygularını gizleyememiştir. O, bu değişim sebebiyle zihninde dehşetli sorular oluştuğunu, kadere karşı kalbinde bazı itirazların doğduğunu itiraf etmekte, ancak bütün bunların cevabını Kur'ân'da ve tevhid inancında bulduğunu söylemektedir: Allah, mahlûkâtı yaratmak suretiyle hem varlık aynasına yansıyan esmâ-i hüsnâsının güzelliklerini görmeyi hem de bunların şuur sahibi varlıklar tarafından görülüp takdir edilmesini murâd etmiştir. Bundan dolayı tabiattaki bütün canlılar çok kısa süre de olsa, Allah'ın isimlerinin tecellisine mazhar olmaktadır. Bu ise yaratılışın en önemli gayesidir. Canlıların var olduktan kısa bir süre sonra yok olması, aslında mutlak bir yokluk değil, onların duyulur âlemden gayp âlemine intikal etmesinden başka bir şey değildir.[498]

Müellife göre insanları çok etkileyen önemli hadiselerden biri de ölümdür. Ona göre ölüm, aslâ yok olmak değil, hayat vazifesinden terhis olmak, mekân değiştirmek, sonsuz bir hayata davet ve yeni bir başlangıçtır. Bütün canlıların hayat sahnesine gelmesi ve görevlerini bitirip ölmesi Allah'ın takdiri ve hikmeti iledir. Bitki tohumlarının toprakta çürüdükten sonra kendine has güzelliklerle tekrar yeni bir bitki olarak yaratılması gibi, insanın ölümü de onun için sonsuz bir hayatın başlangıcı olmaktadır.[499]

Said Nursî hastalık, belâ ve musibet gibi insan hayatını olumsuz etkileyen bazı unsurları da Allah'ın isimlerinin birer yansıması olarak görür. O, bu konuda Allah'ın dilediği şeyi

---

494 *Lem'alar*, s. 66-67.
495 Mehmet Aydın, "Risâle-i Nûr'da Kötülük Problemi", *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu-III*, s. 232.
496 es-Secde 32/7.
497 *Sözler*, s. 215-216.
498 *Şuâlar*, s. 12-15, *Mektûbât*, s. 203-208.
499 *Mektûbât*, s. 7-8, 207-208, 220-222; *Sözler*, s. 631.

mutlaka gerçekleştireceğini[500] ifade eden âyeti zikrederek, mülkün gerçek sahibinin Allah olduğunu, dilediği gibi tasarruf hakkının bulunduğunu, O'nun tasarruflarına karşı gelinmesinin mümkün ve doğru olmadığını beyan ederek şöyle bir örnek verir: Mesleğinde mâhir bir terzi, değerli bir elbiseyi daha da güzelleştirmek için fakir bir kişiyi hak ettiği bir ücret karşılığında model yapsa ve böylece kendi maharetini ve sanatını göstermek için elbiseyi o şahsın üstünde kesip biçse, uzatıp kısaltsa ve onu oturtup kaldırsa bu durumda söz konusu şahsın terziye, "beni güzelleştiren bu elbiseyi niçin böyle değiştiriyorsun ve beni oturtup kaldırmakla rahatsız ediyorsun" demeye hakkı bulunmaz. Bu örnekten hareketle müellif şöyle der: Allah her bir varlığın özellikle canlıların mâhiyetini model yaparak isimlerinin nakışlarını göstermek için onlara çeşitli vücut elbiseleriyle beraber ücret olarak bir kemal, lezzet ve feyz vermiştir. Allah'ın bu tasarrufu karşısında insanların buna itiraz ve şikâyet etmeye hakları bulunmamaktadır.[501] Zira Allah tabiatı bir nizam ve hikmetle yaratmıştır. İnsanların bütün isteklerinin karşılanması ve onların her konuda razı edilmesi durumunda bu nizam ve hikmettin varlığı ortadan kalkar. Öte yandan musibetler tamamen şer değildir. Şer gibi görünen şeyler bazen kişinin hayrına olurken, hayır zannedilen şeyler de kötülüğe sebep olabilmektedir.[502]

Hayat musibetlerle arınır, mükemmelleşir, kuvvetlenir ve terakkî eder. Monoton bir rahatlık içindeki hayat, gerçek hayır olan vücuttan ziyade gerçek şer olan ademe yakındır. Dünyanın bir imtihan yeri olması sebebiyle, Allah'a kulluk etmenin karşılığı daha çok âhirette verilecektir. Müellif ibadetleri müspet ve menfi olmak üzere ikiye ayırır. Müspet olan, bilinen ibadetlerdir. Menfi ise hastalık, belâ ve musibetler karşısında kulun aczini hatırlayıp Allah'a yönelmesi ve O'na sığınmasıdır. Bu tür ibadetlere riya giremez. Kişi bulunduğu hale sabreder ve mükâfatını Allah'tan beklerse, ömrünün bu kısmını ibadetle geçirmiş olur.[503]

Allah'ın insana verdiği sabretme gücü musibetler için yeterlidir. Fakat insanlar gereksiz vehimlerle bu sabrı yanlış yerlerde kullanmaktadır. Şükretmek nimeti artırdığı gibi, şikâyet etmek de musibetleri artırmaktadır. Müellif belâ ve musibetlerin vehim ile psikolojik olarak büyütüldüğüne dikkat çekerek musibeti küçük görmek suretiyle onun etkisinin azaltılacağı kanaatindedir. Said Nursî, gerçek ve en zararlı musibetin dine musallat olan musibet olduğunu söyler. Ona göre bunun dışındaki musibetler, gerçek anlamda musibet değildir. Bunların bir kısmı, kulun yanlış yolda olduğunu ona hatırlatmaya ve bunlardan ibret alma-

---

500 el-Hâc 22/18.
501 *Sözler*, s. 441; *Mektûbât*, s. 263-264; *Lem'alar*, s. 7-8.
502 *Mesnevî*, s. 175-176; *Sünûhat*, s. 42.
503 *Lem'alar*, s. 7-8.

sını sağlamaya yöneliktir. Bu tür musibetler sabredildiği zaman günahların keffâretine sebep olur, kişiyi gafletten uyandırır, âciz olduğunu hissettirerek kulu Allah'a yönelmeye sevk eder ve böylece insana huzur verir. Hatta bazı insanlar için belâ, musibet ve hastalıklar, Allah'ın kendisine bir lütfu olur. Müellif bunu yanına gelen genç hastalarda gözlediğini, onların diğerlerine göre dinî görevlerinde daha titiz olduklarını müşahede ettiğini ifade etmektedir.[504]

Hastalık, belâ ve musibetler karşısında tek dayanak noktası Allah'tır. Buna karşılık inkâr ise büyük bir kötülüktür. Zira küfür, üzerinde Allah'ın isimlerinin yansıdığı bütün kâinâtı küçük görmek ve varlığın Allah'ın mevcudiyetine olan delaletini yalanlamaktır. Bu açıdan, hayatını küfür ile geçiren kişi ömrü kısa da olsa sonsuz bir azabı hak etmektedir.[505]

Said Nursî, "bir de öyle bir fitneden sakının ki, o içinizden sadece zulmedenlere erişmekle kalmaz (umuma sirâyet ve hepsini perişan eder). Biliniz ki, Allah'ın azabı şiddetlidir."[506] Anlamındaki âyette geçen "fitne" kelimesine "musibet" anlamı vererek, umûmî musibetlerde masûm insanların olağanüstü bir şekilde korunması halinde bunun, dinin hikmetini ve insanın sorumluluğunu ortadan kaldıracağını ifade etmektedir. Deprem gibi tabiî felaketlerde, yangın ve savaşlarda pek çok masum kimse mal ve can kaybına uğramaktadır. Şer gibi görünen bu hadiselerden etkilenenler, Allah'ın lütuf ve ihsanına nail olurlar. Müellif bu konuyu inanan ve inanmayanlar açısından ele alır. Ölen kişi mümin ise bir çeşit şehit mertebesini elde ederken, kaybettiği malları da sadaka yerine geçmekte ve günahlarına keffaret olmaktadır. Hangi dine mensup olursa olsun Müslüman olmayanların bülûğ çağına gelmeyen çocukları söz konusu felaketlerde ölürlerse şehit hükmüne dahil, diğerleri de büyük bir mükafata nail olurlar. Muhtemelen bu mükâfat, onları cehennemden de kurtarabilir. Müellif, kendi yaşadığı dönemde yaygın olan inkârcı felsefî akımların insanlar üzerindeki olumsuz etkisini de göz önünde bulundurarak, bu kişileri fetret ehli kapsamına almaktadır. Fakat onların cehennemden kurtulabileceklerini ifade etmekle beraber cennete girip girmeyecekleri hakkında bir şey söylememektedir.[507]

D. Hidâyet ve Dalâlet

Bütün ihtiyari fiillerde olduğu gibi hidâyet ve dalâlet[508] fiillerinin insana nispet edilmesinde Allah'a ait olan ile insana ait olanın belirlenmesi gerekir. Bu konuda Ehl-i sünnet

---

504 *Lem'alar*, s. 9-11; *Mesnevî*, s. 109; Hastalık ve ihtiyarlık konusuna şer problemi açısından detaylı bilgi için bk. *Lem'alar*, s. 193-253.

505 *Mektûbât*, s.40; *İşârât*, s. 88-89.

506 el-Enfâl 8/25.

507 *Emirdağ*, I, 32, 172; *Sözler*, s. 158; *Kastamonu*, s. 75-76.

508 Detaylı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Dalâlet", *DİA*, VIII, 429-430.

kelâmcıları ile Mu'tezile farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile'ye göre hidâyet insanlara doğru yolu göstermek ve beyan etmektir. Dalâlet ise kulun, dalâleti kendi nefsinde yaratmasıyla "sapık" olduğuna hükmedilmesi veya "sapık" olarak isimlendirilmesidir. Bu anlayışa göre Allah hidâyeti bütün insanlara beyan etmesine rağmen inanmayanlar bu beyanı kabul etmeyip sapıklığı tercih etmişlerdir. Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre ise hidâyet ve dalâlet fiillerini insanda yaratan Allah'tır.[509] Mâtürîdî (ö.333/944) bu yaratmayı, kulun hidâyet veya dalâleti irâde etmesi durumunda Allah'ın bu fiilleri kulda yaratması şeklinde izah eder.[510]

Said Nursî, hidâyet ve dalâlet konusunu klasik kelâmda olduğu gibi farklı boyutlarını zikrederek tartışmamaktadır. Esasen onun eserlerinde bu mevzuların fazla yer almadığı görülmektedir. Müellif hidâyet ve dalâleti, kulun hidâyet veya dalâlet fiillerinden birine meyletmesi ile Allah'ın bu fiilleri kulda yaratması şeklinde beyan ederek Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşlerini tekrarlamaktadır.[511]

E. Rızık ve Ecel

Mu'tezileye göre rızık, insanın kendi irâde ve kudretiyle kazanıp sahip olduğu mülktür. Allah haram olan rızkın kazanılmasını ve bunun infak edilmesini yasaklamıştır. Bu açıdan onlar haram olanı rızık kabul etmemişlerdir. Eş'arî ve Mâtürîdîlere göre rızık, canlıların kendisiyle beslendiği şey olup onu yaratan Allah'tır. Onlar rızkın insanın mülkü olduğu şeklinde Mu'tezilenin ileri sürdüğü görüşü eleştirmekte, Allah'ın rızası olmamakla beraber haramın da rızık olduğunu kabul etmektedirler.[512] Mâtürîdî Allah'ın rızkı yaratmasını şöyle izah eder: Rızka ulaştıran ve ondan faydalanmayı sağlayan sebepleri ve kazançları yaratan Allah'tır. Yine O, tabiat şartlarını düzenleyerek canlıların bedenine uygun olan yiyecekleri toprakta yaratmakta ve bunları canlı organizmalarda onların vücuduna faydalı hale getirmektedir.[513]

Said Nursî muhtelif eserlerinde rızık konularına temas etmektedir. O kısaca bütün canlıların rızkını takdir edip yaratanının Allah olduğunu ifade ederek konuyu Allah'ın rezzâk

---

509 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, vr., 221ª, 231ª; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 79.

510 Mâtürîdî, a.g.e., vr., 27ª, 45ª, 85ª, 444ᵇ; Mâtürîdî'nin hidâyet ve dalâlet konusundaki görüşleri için bk. Musa Koçar, *İmam Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ*, s. 70-72; Bu konudaki farklı görüşler için bk. Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, s. 321-334.

511 *İşârât*, s. 67, 196; *Lem'alar*, s. 122.

512 Eş'arî, *el-İbâne*, s. 12, 63-64; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 75-76.

513 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, vr., 672ª, 732ᵇ, 793ª; Mâtürîdî'nin rızık konusundaki görüşleri için bk. Musa Koçar, a.g.e., s. 33-35; Rızık konusunda müstakil çalışmalar da yapılmıştır. bk. Muhit Mert, *Kaza-Kader Dâiresinde Rızık ve İktisâdî Hayat*, (doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Konya 1994.

ve rahmân isimlerinin bir yansıması olarak ele almaktadır. Ayrıca bu yansımalar Allah'ın varlığına ve birliğine delil olmaktadır.[514]

Canlıların ihtiyacı olan besinleri (rızık) onların vücuduna uygun olarak toprakta yaratan Allah'tır. Bitkilerin toprakta yeşerip büyümesinde gerekli olan hava, su ve ışık gibi sebepler her ne kadar lüzumlu ise de bu sebeplerin, tohumlardaki onların meydana gelmesi için esas olan şifre veya programı çözmesi, bu programa uygun olarak bitkiyi meydana getirmesi ve bunların nesillerini devam ettirmek için tekrar söz konusu programı tohuma yerleştirmesi mümkün değildir. Zira bunun mümkün olabilmesi için tabiatı meydana getiren atomların veya sebeplerin adeta sonsuz bir ilim, irâde, kudret ve hikmet gibi niteliklere sahip olması gerekir ki bu aklen muhaldir. Bu durumda söz konusu sebeplerin bitkilerin meydana gelmesinde herhangi bir etki ve yaratma gücüne sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Birer besin olarak bitkiler, hayvan ve insanların bedeninde onların irâdeleri dışında hazmedilmekte ve besine ihtiyacı olan hücrelere yanlışsız olarak gönderilmektedir. Bu fiiller Allah'ın rezzâk ve rahmân isminin bir yansıması olup ayrıca O'nun varlığını ve birliğinin delilleri olmaktadır.[515]

Said Nursî, rızık konusunu izah ederken üç âyeti esas almaktadır. Bu âyetlerde "rezzâk" ismi Allah'a nispet edilmekte[516], yeryüzünde yaşayan her canlının rızkının yalnızca Allah'ın üzerine olduğu, O'nun canlının durduğu yeri ve sonunda bırakılacağı mekânı bildiği, zira bunların hepsinin açık bir kitapta (levh-i mahfûz) bulunduğu[517] ifade edilmekte ve rızkını biriktirip yanında taşıyamayan hayvanların ve insanların rızkını Allah'ın verdiği[518] beyan edilmektedir. Müellif, bu âyetleri izah ederken canlıların yaşaması için gerekli olan rızkın Allah'ın taahhüdü altında olduğunu, onların umulmadık yerlerden verildiğini ifade etmekle beraber haram yolla elde edilen rızkın rızık olup olmadığı konusuna temas etmemektedir. Ona göre Allah'ın taahhüt ettiği rızık canlıların hücrelerine depo edilen yağ ve benzeri şeylerdir. Kişi aç kalsa bile bu rızık ona yaklaşık otuz-kırk gün yetmektedir. Söz konusu süreden önce ölenler ise rızıksızlıktan değil, yemek ile alışkanlık kazanmış olan vücudun, yemeğin terk edilmesi sonucunda hastalanması sebebiyle ölmektedirler. Şâyet açlık sebebiyle meydana gelen ölümler insanların zulümlerinden kaynaklanmıyorsa Allah'ın lutfu çeşitli vesilelerle onlara ulaşır. Alışkanlık ve israf ile zarûrî hale gelen rızık ise taahhüt altında olmayıp Allah bunu dilediğine vermektedir.[519]

---

514 *Şuâlar*, s. 546-547; *Sünûhat*, s. 14.

515 *Mesnevî*, s. 15, 194; *Şuâlar*, s. 144-145; *Sözler*, s. 280-281.

516 Ez-Zâriyât 51/58.

517 Hûd 11/6.

518 el-Ankebût 29/60.

519 *Lem'alar*, s. 56-57; *Şuâlar*, s. 144-145; *Mesnevî*, s. 66-67.

Rızık, irâde, güç ve zekâya göre değil, canlıların âciz oluşuna ve bunlara ihtiyaç duymasına göre ihsan edilmektedir. Meselâ bebekler hiç bir güce sahip olmamakla beraber onlar için en faydalı olan anne sütü ile beslenmektedirler. Bununla beraber kişi rızkı elde etmek için meşru olan her türlü yola başvurmalı ve onu sadece Allah'tan istemelidir. Aslında onu elde etmek için çalışmak bir ibâdet olmakla beraber aşırı hırs göstermek ve bu sebeple kulluk görevlerini ihmal etmek doğru bir davranış değildir. Zira insanın yaratılmasının gayesi sadece rızık için çalışmak değil, Allah'a kulluk etmektir. Bu sebeple kendini pek çok lütuf ve ihsanıyla sevdiren Allah'a şükretmek kulluğun bir parçası olmaktadır.[520]

Diğer taraftan Allah, insanın biyolojik yapısı için pek çok rızkı yaratmakla beraber onun maddî ve mânevî duygularının ihtiyacı olan rızkları da ihsan etmiştir. Fakat bunlardan faydalanmanın yolu ise imandan geçmektedir.[521]

Ecel de[522] rızık gibi Allah'ın ezelî ilmiyle takdir edilmiş olup değişmesi mümkün değildir. Allah insanlar için yaşayabilecekleri tabiî bir ömür tayin etmiştir. Fakat onların ekseriyeti bu tabiî ömrü bitirmeden ölmektedirler. Bu husus ecelin değişmesi anlamına gelmez.[523] Said Nursî her ne kadar açık bir şekilde ifade etmiyorsa da bu düşünceden şunu kastetmektedir: İnsanlar sağlığını ve yaşadığı çevreyi korur, başkalarına yardımcı olmak ve Allah'a kulluk etmek gibi kendine, diğer insanlara ve Allah'a karşı görevlerini yerine getirirse bu şartlara bağlı olarak kendisi için belirlenmiş tabii ömrünü yaşayabilir. Söz konusu şartların tamamı Allah'ın ilminde bulunması sebebiyle ecelin değiştiğinden söz etmek mümkün olmaz. Fakat ölüm hadisesi tabii bir sonuç değildir. Zira hayatı ve ölümü yaratan Allah'tır. Aslında ölüm, cesedin bozulup dağılması ile gerçekleşir, ruh ise ölmemekte ve bâkî kalmaktadır.[524]

Mâtürîdîlerde olduğu gibi[525] Said Nursî, maktûlün kendi eceliyle öldüğünü söyler. Zira ölümün gerçekleşmesinde kâtilin irâdesine Allah'ın irâdesi taalluk etmiş ve ölüm hadisesi yaratılmıştır. Ehl-i sünnet'e göre, kâtilin olmadığı farz edilse maktûlün ölüp ölmeyeceği bilinemez. Halbuki Cebriyye kâtil olmasa da maktûlün öleceğini ileri sürmüş, Mu'tezile ise maktûlün ecelinin kesildiğini, öldürülmemiş olsaydı ömrünün sonuna kadar yaşayacağını iddia etmiştir. Müellife göre bu konuda doğru olan Ehl-i sünnet'in görüşüdür.[526]

---

520 *Şuâlar*, s. 145; *Lem'alar*, s. 132, 135-136, 254-255; *Mektûbât*, s. 250-253, 341-342, 391.
521 *Şuâlar*, s. 145-146.
522 Ayrıntılı bilgi için bk. Cihat Tunç, "Ecel", *DİA*, X, 380-382.
523 *İşârât*, s. 210; *Lem'alar*, s. 95, 198.
524 *İşârât*, s. 210.
525 Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 76-77.
526 *Sözler*, s. 436.

Öte yandan Said Nursî ecelin sadece Allah tarafından bilindiğini söyleyerek bunun hikmeti konusunda şöyle demektedir: Ecel insanlar tarafından bilinseydi dünyevî lezzetlerin, korku ve ümit arasında bulunan insanın isteyerek yaptığı ibadetlerin bir kıymeti kalmazdı. Yine bazı inanç esasları apaçık bir duruma geleceği için insanın irâdesine bağlı olan sorumluluk ortadan kalkar ve her kes ister istemez inanmak durumunda kalırdı. Bu durumda hiç ölmeyecekmiş gibi dünyanın imar edilmesi için çalışmak da bir anlam ifade etmezdi.[527]

F. Dua

Said Nursî dua[528] konusundaki açıklamalarında iki âyeti hareket noktası almaktadır. Bu âyetlerin ilkinde Allah'ın insana değer vermesi duaya dayandırılmakta[529], diğerinde ise dua edilmesi istenerek yapılan duaya karşılık (icâbet) verileceği[530] beyan edilmektedir. Dua konusu *Nur Risâleleri*'nde sadece insan boyutunda değil, onu kuşatan varlıklar çerçevesinde ele alınmaktadır. Müellif duayı üç grupta işler. Bunlardan ilki varlığın kabiliyet ve kuvveleri ile ilgilidir. Meselâ bütün tohumlar söz konusu kabiliyet ve kuvveleri dili (lisan-ı isti'dat) ile Allah'ın isimlerinin nakışlarını yani tecellilerini kendilerinde göstermek için yeşerip büyümelerini Allah'tan talep ederler. Aslında tohumun yeşerip büyümesi için gerekli olan toprak, su, sıcaklık ve ışık gibi sebeplerin bir arada bulunması müsebbebin yani bitkinin meydana gelmesi için onların hal dili ile yaptıkları bir duadır. Zira son derece güzel, düzenli ve estetik özelliği bulunan bitkileri cansız ve bilinçsiz olan söz konusu sebeplerin yaratması mümkün değildir.[531] Bu anlayışa göre tohumlar istidat dili ile Allah'ın isimlerinin tecellilerinin kendilerinde yansımasını talep etmekte ve bitki olarak meydana gelebilmek için gerekli olan şartların bir araya gelmesi onların hal dili ile Allah'a yaptıkları bir dua olmaktadır. Zira tohumun yeşerip büyümesi için gerekli olan sebepler, tohumun içindeki programı çözüp ona uygun bitki meydana getirebilecek bir niteliğe sahip değildir. Dolayısıyla bütün bunlar Allah'ın ilim, kudret ve irâdesi ile gerçekleşmekte ve sebeplerin yaratma konusunda hiç bir etkisi bulunmamaktadır. Müellifin bu düşüncesi, Allah'ın tabiatta sonuçları sebeplerine bağlı kılarak bir nizam kurduğunu söylemesinden farklı bir şey değildir. Şuuru olmayan varlıkların zikir ve tesbihi de söz konusu nizama yani Allah'ın

---

527 *Şuâlar*, s. 488, 546; *Sözler*, s. 317-318; *Kastamonu*, s. 114.

528 Kulun bütün benliği ile yüce Yaratan'a yönelerek O'ndan istek ve dilekte bulunması ve bu amaçla yaptığı bir ibâdet. bk. Selahattin Parladır, "Dua", *DİA*, IX, 530-535; Dua konusunda müstakil bir çalışma yapılmıştır. bk. Adil Bebek, *Din ve Düşünce Açısından Dua*, İstanbul 1998.

529 el-Furkan 25/77.

530 el-Mü'min 40/60.

531 *Mektûbât*, s. 277; *Sözler*, s. 295; *Mesnevî*, s. 216.

tabiata koyduğu kanunlara itaat etmesi ve O'nun isimlerine ayna olması açısından olmaktadır.[532]

İkinci tür dua ise rızık ile ilgilidir. Zira bütün canlılar varlıklarını devam ettirebilmek için ona ihtiyaç duyarlar. Bu hayatî ihtiyaç (ihtiyac-ı fıtrî) bir duadır. Bu fıtrî duaları sebebiyle ihtiyaç duydukları rızıklar canlılara umulmadık yerlerden ihsan edilmektedir. Çünkü bu rızkı elde etmek onların kudret ve irâdeleri ile olmamaktadır. Üçüncü tür dua ise ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan ilki şiddetli ihtiyaç durumunda şuur sahibi varlıkların duasıdır. Müellif bununla kişinin sadece dil veya kalp ile Allah'a yakarmasını kastetmez. Ona göre bu dua kişinin bir sonuca ulaşmak için elinden gelen her türlü gayreti sarf ederek çalışması ve onu samimiyetle istemesidir. Meselâ medeniyet harikaları olan keşif ve icatlar böyle bir duanın sonucunda ihsan edilmiştir. Gerekli olan şartların bulunması durumunda bu tür dualar çoğunlukla kabul edilmektedir. Öte yandan müellif *Mesnevî*'de zor durumda kalanın duası hususunda söyle demektedir: Meselâ şiddetli bir fırtınanın ve dev dalgaların bulunduğu bir denizde bir tahta parçasına tutunmuş fakir, kalbi kırık masum bir kimsenin bu durumdan kurtulmak için Allah'a samimi olarak yakarması denizin sakinleşmesine sebep olabilmektedir. Bu da dualara cevap veren Allah'ın tabiata hakim olduğunu gösterir.[533] Diğeri ise insanın fiil ve söz ile yaptığı duadır. Fiil ile yapılan dua, Allah'ın tabiatta sonuçları sebeplerine göre yarattığı düşüncesine paralel olarak bir şeyi elde edebilmek için o şeyin gerekleri olan sebeplerine teşebbüs etmektir. Meselâ çiftçinin ürün elde etmek için toprağı işlemesi ve bu konuda gerekli olan her türlü şeyi yapması fiilî bir duadır. Çoğunlukla bu dua da kabul edilmektedir. Diğeri ise söz ve kalp ile yapılan herkesin bildiği duadır. Bunda kişi, âcizliğini fakirliğini hissedip gücünü aşan konularda Allah'ın sonsuz rahmetinden yardım talep emektedir. Bu duanın en güzel tarafı, dua eden kimsenin her şeyi bilen, gören ve sonsuz bir kudrete sahip olan Allah'a inanması ve O'nun merhametine sığınmasıdır.[534]

Allah'a imandan sonra insanın en önemli görevi O'na dua yoluyla kulluk etmektir. Müellife göre bu kulluk Allah'a karşı yapılması gereken bütün ibadetleri içerir. Dua ise gerçekte başlı başına bir ibadettir. Zira kişi dua ederken kendi âcizliğinin farkına vararak sonsuz isim ve sıfatlara sahip bir varlığın mevcudiyetine iman etmektedir. Öte yandan müellif, Allah'ın Kur'ân'da dua edene cevap vereceğini beyan etmesine rağmen[535] çoğu duanın kabul edilmediği tarzında bir soruya yer vererek bunu şöyle izah eder: Allah her duaya

---

532 *Sözler*, s. 330-331.
533 *Mesnevî*, s. 70, 78.
534 *Mektûbât*, s. 278; *Sözler*, s. 295-296.
535 el-Mü'min 40/60.

cevap vermekle beraber isteneni vermesi O'nun hikmetine bağlıdır. Bu konuda çeşitli örnekler verilebilir. Meselâ hasta bir kişi doktora gider, ondan herhangi bir ilacı ister, fakat doktor onu muayene ederek ya istediği ilacı verir ya daha iyisini verir, ya da zararlı olacağı için vermez. Bu örneğe paralel olarak Allah kulun her duasına icâbet eder. Bu icâbet istenilen şeyin verilmesi anlamına geldiği gibi, bundan daha iyisinin dünya ve âhirette verilmesini veya başka sebeplerden dolayı hiç verilmemesini de içine almaktadır. Dolayısıyla Allah'ın her duaya mutlaka karşılık verdiği bilinmeli, ancak taleplerin yukarıdaki sebepler dolayısıyla karşılanması halinde O'nun hikmeti suçlanmamalı ve rahmetinden ümit kesilmemelidir.[536]

Dua bir ibadettir. İbadetin karşılığı ise daha çok âhirette verilecektir. Dünyevî şeyler Allah'a dua yoluyla ibâdet etmenin gerçek sebepleri değil, dua etmenin vakitleri veya fırsatlarıdır. Meselâ yağmur namazı ve duası bir ibadettir. Yağmurun yağmayışı bu ibadetin yapılmasının vaktidir. Yoksa ibâdet ve dua, yağmurun yağması için yapılmaz, sadece bu niyetle yapılsa söz konusu dua ve ibâdet hâlis olmadığından kabul edilmez. Nasıl ki güneşin batması akşam namazının vaktidir, güneş ve ay tutulması da sadece küsûf ve husûf namazının kılınmasının vakitleridir. Yani söz konusu namazlar, ay ve güneşin bu durumdan kurtulması amacına yönelik değillerdir. Yine belâ ve musibetlerin gelmesi dua yoluyla kulluk etmenin vakitleridir. Çok dua edildiği halde bunlardan kurtulamamak daha önce izah edildiği üzere duanın kabul edilmediği anlamına gelmemekte, duanın vaktinin bitmediğini göstermektedir.[537] Meselâ hastalık konusunda müellif, otuz-kırk sene gibi uzun bir süre çektiği "kulunç" ağrıları sebebiyle şifa talebiyle dua ettiğini, fakat sonra hastalığın dua etmek için verildiğini ve bu duanın karşılığının daha çok âhirette görüleceğini anladığını ve böylece yıllarca yaptığı bu duanın zâhiren kabul edilmeyişi sebebiyle duayı terk etmenin aklına bile gelmediğini beyan etmektedir. Ona göre hastalık duanın vaktidir. Fakat hastalıktan şifa bulmak, böyle bir dua ile gerçekleşmez. Şâyet şifa bulsa bile bu şifa rahîm ve hakîm olan Allah'ın bir ihsânıdır. Hastalık gibi, kişinin âciz ve fakir olduğunu hatırlatan durumlarda yapılan duanın da kabul edilmesi kuvvetle muhtemeldir. Öte yandan müellifin anlayışına göre, doktora gitmek ve tedavi görmek de fiilî bir duadır. Dua sonucu şifa veren ise Allah'tır.[538]

Said Nursî'nin bir mü'minin bir diğer mü'mine yaptığı en iyi duanın nasıl olması gerektiği konusundaki görüşleri, onun tabiat kanunları hakkındaki görüşleriyle paralellik arz eder. Ona göre böyle bir dua, kabul edilebilecek şartlar çerçevesinde yapılmalıdır. Onun

---

536 *Sözler*, s. 294-295; *Mektûbât*, s. 279; *Mesnevî*, s. 205-206.
537 *Sözler*, s. 295; *Mektûbât*, s. 279; *Emirdağ*, I, 31.
538 *Lem'alar*, s. 202-203.

düşüncesine göre bu şartların biraraya gelmesi de bir tür dua olup, sonucu meydana getiren Allah'tır. Mübarek gün ve gecelerde yapılan dualar da kabule şâyândır. Dua ederken evvelâ tövbe ve istiğfar edilmeli, istenilen şeyden önce ve sonra Hz. Peygamber'e "salâvât" getirilmelidir. Zira salâvât makbul bir dua olup, iki makbul dua arasındaki duanın da kabul edilmesi ümit edilir. Netice olarak dua bir ibadettir. Esasen ibadetlerin faydası âhirette görülecektir. Şâyet Allah'ın hikmetine uygun ise, dua ile istenen şeyin aynısı veya daha iyisi kula dünyada da ihsan edilmektedir.[539]

539 *Mektûbât*, s. 258.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
NÜBÜVVET

I. NÜBÜVVET ve MU'CİZE

A. Nübüvvet Müessesesi ve Gerekliliği

Ulûhiyet, nübüvvet ve âhiret (usûl-i selâse) şeklinde özetlenip formüle edilen İslâm inançlarının ikinci büyük esası nübüvvettir. Kelâmcılar, gerek klasik dönemde gerekse günümüzde nübüvvet müessesesinin ispâtına büyük önem vermişlerdir. Bunun arkasında nübüvveti inkâr eden Hint menşeli düşünceler yanında iyiliğin ve kötülüğün anlaşılmasında aklı yeterli gören ve dolayısıyla nübüvveti gereksiz ve faydasız bulan felsefî anlayışları cevaplandırma gayreti de yer almaktadır.

Kelâmcıların, nübüvvetin ispâtına önem vermelerini sadece yukarıda sayılan sebeplere dayandırmak şüphesiz yeterli değildir. Bunun ötesinde hak dinin gerçekliliğinin ortaya konmasının ancak nübüvvetin ispatına dayalı olması da bu müessesenin önemini açıkça ortaya koymaktadır.

Günümüzde materyalizm ve pozitivizm gibi dini inkâr eden çeşitli felsefî düşüncelerin etkisini kaybettiği ve bunların yerini kişi ve toplum hayatından Allah'ı soyutlayıp, tamamen kendi ulûhiyet alanına hapseden deist[540] anlayışların aldığı görülmektedir. Bu durumda nübüvvetin ispatı daha da önem kazanmaktadır.

Said Nursî, eserlerinde nübüvvet müessesi ve delillerine oldukça fazla yer vermektedir. Müellif, bazı risâlelerini müstakil olarak bu konuya tahsis etmekle beraber, konuyla ilgili detayları eserlerinin muhtelif bölümlerinde serpiştirilmiş olarak da işlemektedir.[541]

Kur'ân'ın ana konularının tevhid, nübüvvet, haşir, adâlet ve ibâdet şeklinde özetlenebileceğini belirten Said Nursî,[542] bu bahisleri eserlerinin temel konuları olarak işlemekte-

---

540 Geniş bilgi için bk. Hüsameddin Erdem, "Deizm", *DİA*, IX, 109-111.

541 msl. bk. *İşârâtü'l-i'câz* (s. 118-200), *Muhakemât* (s. 120-149), *Mesnevî* (s. 19-29, 106-129, 135-163, 210-214); müellifin *Sözler* isimli eserinin On ikinci, On üçüncü Söz (s. 117-127), On beşinci Söz (s. 162-176), On dokuzuncu Söz olan "Risâlet-i Ahmediyye Risâlesi" (s. 219-227), Yirminci Söz (s. 228-249), Yirmi beşinci Söz olan "Mu'cizât-ı Kur'aniye Risâlesi" (s. 338-431), Otuz birinci Söz (s. 524-551) ile *Mektûbât* isimli eserinde On dokuzuncu Mektup olan "Mu'cizât-ı Ahmediyye Risâlesi" (s. 81-203) ve Yirmi altıncı mektup (s. 286-321) bu konulara ilişkindir.

542 *Muhakemât*, s. 10-11, 104.

dir. Müellif bunlar arasında, nübüvvet realitesine, insanlığın bu müesseseye olan ihtiyacının ispatına, Hz. Muhammed'in (as) nübüvveti ile mu'cizelerine daha geniş yer vermektedir.

İslâm düşünce tarihi boyunca, nübüvvetin ispatı için sıklıkla kullanılagelen delilin mu'cize olduğu söylenebilir. Konu ile ilgili açıklamalarında mu'cizenin her çeşidine yer veren Said Nursî, bir çok peygamberin nübüvvet görevini mu'cize yoluyla ispat ettiğini, bu sebeple mu'cizenin nübüvvetin ispatı konusunda önemli bir delil teşkil ettiğini belirtmektedir.[543]

Öte yandan kelâmcıların nübüvvetin ispatında aklî delillere de önem verdikleri görülmektedir.[544] Bu çerçevede, İslâm'ın inanç esaslarından tevhid ve nübüvvetin sadece naklî delillerle ispat edilmesini yeterli bulmayan Said Nurs, Kur'an ve sünnetin sıhhatının belirlenmesini nübüvvetin ispatına dayandırmakta, Kur'ân'ın bu esasları ispat konusunda aklî deliller serdettiğine dikkat çekmektedir.[545]

Nübüvvetin gerekliliği konusunda kelâm ekolleri ittifak etmekle beraber, bunun Allah'a nispeti hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Müteahhir dönem selef bilginlerinden İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) göre nübüvvet, insan açısından mutlaka gerekli bir müessesedir. Ancak konuya ilâhî bir fiil olarak bakıldığında, peygamber göndermek Allah için bir zorunluluktur denilemez.[546]

Eş'arîlere göre Allah'ın peygamber göndermesi aklen mümkün olup, O'nun için bir zorunluluk ifade etmez. Allah teâla'nın peygamber göndermemesi halinde O'na bir zaaf ve noksanlık nispet edilemez. Zira peygamber göndermek, Allah'ın bir lütuf ve ihsanıdır.[547]

Mâtürîdiyyeye göre nübüvvet, aklen mümkin olmakla beraber Allah'ın hikmeti açısından zorunluluk ifade eder. Buradaki zorunluluk kavramı Allah'ın fiilinde abes[548] bulunmayacağı, O'nun her fiilinin bir hikmet ve gayeye bağlı bulunduğu düşüncesini ifade etmektedir.[549]

---

543 *Muhâkemât*, s. 127; *Sözler*, s. 84.

544 Nübüvvetin ispatı konusunda kelâmcıların ileri sürdüğü aklî deliller için bk. M. Said Özervarlı, *Son Dönem Kelâm İlminde Metot*, s. 189-196.

545 *İşârât*, s. 163; *Muhakemât*, s. 127.

546 İbn Teymiye, *Mecmûu fetevâ*, IX, 93.

547 İbn Fürek, *Mücerredu Makâlati'ş-Şeyh*, s. 175; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 121; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 417; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, V, 6.

548 Sözlükte herhangi bir fayda sağlamayan ve bir zararı önlemeyen iş ve davranış anlamına gelen "abes" kelimesinin terim mânâsı için bk. Süleyman Uludağ, *"Abes"*, DİA, I, 305.

549 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 216; Nesefî, *Tebsıretü'l-edille*, I, 443; Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 45.

Mu'tezile bilginleri ise "vucub alellah" temel görüşünden hareketle "insanlar için en güzel ve faydalı olanı (aslah)[550] yaratmak Allah'a vâcibtir" fikrini benimsediklerinden, beşeriyetin ihtiyaç ve faydasını göz önüne alarak, Allah'ın insanlara peygamber göndermesini zorunlu telakki ederler.[551]

1. Ulûhiyetin Bilinmesi Açısından Nübüvvetin Gerekliliği

Said Nursî'nin nübüvveti temellendirip kanıtlamada ortaya koyduğu aklî deliller, Allah-kâinât ilişkisi çerçevesinde onun ulûhiyet anlayışıyla bağlantılıdır. O bu konuda ileri sürdüğü aklî delillerin tamamında nübüvvetin zarûrî olduğunu vurgulamakta fakat bu zaruretin Allah'a mı yoksa mahlûkat için mi olduğunu açıkça ifade etmemekle beraber konuyu ele alış tarzından ikisini de kastettiği anlaşılmaktadır.

Said Nursî, ulûhiyetin tezâhürsüz olamayacağı düşüncesinden hareketle bunun ancak bir peygamber göndermekle gerçekleşeceği üzerinde durur. Ona göre ulûhiyet ile peygamber göndermek arasındaki ilişki, ışık ile güneş arasındaki münasebet gibi bir zorunluluk ifade eder.[552] Bu çerçevede müellif, peygamber göndermenin Allah için bu anlamda bir gereklilik olduğuna işaret etmektedir.

Öte yandan ulûhiyetin nitelikleri olan Allah'ın isimlerinin bilinmesi, bildirilmesi ve bunların kâinâttaki etkilerinin tarif edilmesi bir peygamber olmadan mümkün değildir.[553] Dolayısıyla ulûhiyete ait niteliklerin bilinmesi için peygamber göndermek Allah açısından zorunluluk ifade etmektedir.

Allah'ın bilinip tanınması için peygamber göndermenin gerekli olduğu düşüncesinin temellerini kelâmcılar[554] yanında İslâm filozoflarından İbn Sînâ'da da (ö.428/1037) görmek mümkündür.[555] Zira İbn Sînâ, selefi Farabî'nin (ö.339/950) sudûr nazariyesiyle bağlantılı olan nübüvvet anlayışını genel bir ilke olarak takip etmekle beraber, nübüvveti temellendirip kanıtlama konusunda sosyal ve siyâsî bir yaklaşıma ve bir kaç zorunluluk fikrine yer vermesi ile farklı görülür ki, bu durum filozofun söz konusu problemde bir ayrıcalığını teşkil eder.[556]

---

550 Geniş bilgi için bk. Avni İlhan, "Aslah", *DİA*, III, 495-496.

551 Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, XV, 19; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 318; Kelâmcıların bu konudaki görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk. Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 58-97.

552 *Sözler*, s. 56; *Mesnevî*, s. 34.

553 *Mesnevî*, s. 34.

554 Fahreddin er-Râzî, *Meâlimu usûli'd-dîn*, s. 93-94; a. mlf. *el-Metâlibu'l-âliye*, VIII, 103-108.

555 İbn Sînâ, *İşârât*, III. 802-806; a. mlf. *Tis'u Resâil*, (fi'l-ecrâmi'l-ulviyye), s. 107-108.

556 bk. Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 207; Mahmut Kaya, "Farabî", *DİA*, XII, 145-162.

Said Nursî, ulûhiyetin peygamber göndermeden anlaşılamayacağı konusunu, klasik kelâm kitaplarında görüldüğü gibi fakat daha çok tasavvufî sayılabilecek bir yaklaşımla ele alır. Bu yaklaşımı onun konuyu temellendirirken "esmâ" merkezli bir anlatıma yer vermesinden kolayca anlamak mümkündür. Ona göre Allah, en güzel isim ve sıfatlara sahip olduğundan, kâinâtı da bu isim ve sıfatlarının anlamına uygun bir şekilde yaratmıştır. Yani Allah'ın isimleri, en küçük parçasından en büyüğüne kadar bütün varlıklara yansımıştır. Bu sebeple evrende bulunan güzelliklerin tanınması, varlığın yaratılış gayesinin bilinmesi ve insanlığa bildirilmesi için peygamber gönderilmesi zarûrî olmaktadır. Zira şuur sahibi varlıklara kendini tanıtarak nimetleriyle sevdiren Allah'ın onlar için birçok faydası bulunan emir ve yasaklarını bir elçi vasıtasıyla bildirmemesi imkânsızdır.[557]

2. Kişi ve Sosyal Hayatın Düzenlenmesi Açısından Nübüvvetin Gerekliliği

Said Nursî, aklî ve sosyolojik istidlal metodunu kullanarak kişi ve toplumların nübüvvete olan ihtiyacını şu şekilde temellendirmektedir: Allah insanı toplum içinde yaşamaya uygun bir şekilde yaratmıştır. Bu şekilde yaşamak zorunda olan insan, hayatını devam ettirebilmek için yiyecek, giyecek ve barınak gibi bir çok şeye ihtiyaç duyar. Ancak o, bunların tamamını tek başına üretemediği için diğer insanlarla işbirliği yapmak durumundadır. Bu sosyal münasebet içinde haksızlığın önlenebilmesi için adâlete ihtiyaç duyulmaktadır. İnsan aklı ise, tek başına adâletin tesisinde yetersizdir. O halde adâleti gerçekleştirip koruma altına alacak küllî kanunlara, dolayısıyla etkili bir kanun koyucuya ihtiyaç duyulmaktadır. Kanun koyucunun da içte ve dışta hakimiyet kurabilmesi için maddî ve mânevî açıdan üstün olması gerekmektedir. Aynı zamanda Allah'ın emirlerine muhatap olması sebebiyle bir nevi imtiyaza ve nisbî bir kuvvete ihtiyaç bulunmaktadır.[558]

Sosyal hayatta adâlet ve nizamın ancak nübüvvetle tesis edilebileceğine dikkat çeken Said Nursî, dinsiz veya sahih bir dine mensup olmayan toplumlarda bile zaman zaman görünen adâletin ilâhî dinlerin etkisiyle gerçekleştiğini iddia eder. Bu etkilenmenin dışında meydana gelen nizam ve huzur ise geçici olup görünüşte düzenli görünse de mânen bozuk ve çürüktür.[559] Bu sebeple insanlık, vicdan üzerinde etkili ve ilâhî adâleti esas alan bir nebiye muhtaçtır.[560]

Adâletli bir hayat tarzının tesisiyle alakalı olarak Said Nursî'nin dile getirdiği başka bir delil ise insanın psikolojik mâhiyetinin olgunlaşmasıyla ilgilidir. İnsandaki şehvet, gazap

---

557 *Sözler*, s. 56.
558 *Muhakemât*, s. 124-125; *İşârât*, s. 92-94.
559 *Muhakemât*, s. 124.
560 *Muhakemât*, s. 126.

ve akıl kuvveleri Allah tarafından sınırlandırılmayıp kendi irâdeleri ile yükselmelerini temin etmek için serbest bırakıldığından, sosyal hayatta haksızlıklar meydana gelmektedir. Dolayısıyla hem adâletin tesisi hem de bu kuvvelerin terbiye edilmesi ve Allah'ın râzı olacağı mükemmelliğe ulaşması için nübüvvet gerekli olmaktadır.[561]

Diğer taraftan Said Nursî, nübüvvete duyulan ihtiyaç konusunda başka unsurlara da yer vermektedir. Bunlardan birisi "bekâ" isteği yani ebedî yaşama duygusudur. Bu duygu ebedî saâdetle yakından ilgilidir. Diğeri ise maddî kalkınmanın da esası olan ilim ve sanattır.[562] Müellife göre Kur'ân'daki peygamber mucizeleri bilim ve sanatta insanlığın ulaşacağı nihâî noktalara işaret etmekte ve insanları bu noktalara ulaşmak için teşvik etmektedir.[563]

Peygamber gönderme zarûreti ulûhiyete ait niteliklerin bilinmesini kapsadığı gibi Allah'a karşı nasıl kulluk yapılacağının öğretilmesini de içermektedir. Zira Allah'ın rubûbiyeti kulluğu gerektirmekte, bu da bir peygamberin, bizzat uygulayacağı kulluğun örnek alınmasıyla ile mümkün olabilmektedir.[564] Diğer açıdan Allah, insanın fıtratına kesrete (mahlûkâta) karşı aşırı bir istek koymakla beraber, onu küllî bir kulluk yapmaya da elverişli yaratmıştır. Böylece insanı kesretten vahdete yönlendirmek için peygamber gönderilmesi zarûrî olmaktadır.[565] Bu çerçevede Said Nursî, peygamber gönderme zaruretini kullar açısından ele almaktadır.

Peygamberliğin gerekli olduğu konusunda Said Nursî'nin dile getirdiği bir başka aklî delil, insanın kâinât karşısında takınacağı tavırla alakalıdır. Kâinâtı bir kitaba benzeten müellif bu kitabın okunmasında yaratıcısının razı olacağı hususların neler olduğunu öğreten bir peygambere olan ihtiyaca dikkat çeker. Zira "anlaşılmaz bir kitap muallimsiz olsa, manasız bir kağıttan ibaret olmakta", dolayısıyla Allah'a nispet edilmeyen kâinât bir mânâ ifade etmemektedir.[566]

Nübüvvetin mahlûkât açısından gerekli olduğuna dair kelâmcıların[567] hatta bazı filozofların[568] ileri sürdüğü belli deliller Said Nursî tarafından da dile getirilmiştir. Bunların bir kısmında Allah'ın hikmetinin peygamber göndermeyi gerektirdiği, bazısında ise aklın iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini ayırabilme kapasitesine rağmen tek başına kişiyi saadete

---

561 *Muhakemât*, s. 122-123; *İşârât*, s. 93.
562 *Muhakemât*, s. 122-124.
563 *İşârât*, s. 238; *Sözler*, s. 237.
564 *Mesnevî*, s. 34.
565 *Sözler*, s.56.
566 *Sözler*, s. 108-110.
567 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 216; Nesefî, *Tebsıretü'l-edille*, I, 443; Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 45; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 424.

ulaştıramadığı, adâletli bir hayat tarzının tesisinde yetersiz kaldığı ve böylece bir rehberin yani peygamberin gönderilmesinin gerekli olduğu gibi hususlara yer verilmiştir.[569]

3. Nübüvvet Müessesesine Karşı Yapılan İtirazlar

Nübüvvetin ispatı konusuna verilen önemin bir sebebini de şüphesiz bu müesseseye yapılan itirazlar oluşturmaktadır. Bu itirazları başlıca dört maddede özetlemek mümkündür. a)Metafizik itiraz, yani peygamberlerin Allah tarafından gönderildiğinin tespitinin imkânsız olması; b)Aklın yeterliliğini öne sürenler; c)İlâhî teklifin imkânsızlığını savunanlar; d)Bu müessesenin insanlığa barış getiremediği düşüncesi.[570]

Said Nursî bu itirazları sistematik olarak ele almamakla beraber, yer yer onları zikretmekte ve çeşitli aklî deliller kullanarak bunlara cevap vermektedir.

a)Peygamberlerin Allah tarafından gönderildiğinin ispatını imkânsız gören ve bu sebeple nübüvveti inkâr edenlere karşı Said Nursî, sadece naklî delillerle değil, aklî ve sosyolojik delillerle cevap vermeye çalışır. Müellif bu konuda her ne kadar hissî mu'cizelere yer verse de, ağırlıklı olarak Kur'ân mu'cizesine ve Hz. Peygamber'in sosyal hayattaki uygulama ve başarılarına dikkat çeker. Zira Hz. Peygamber çok kısa bir sürede bedevî bir toplumdan insanlığa örnek olacak seçkin bir toplum ortaya çıkarmıştır. Bu da şüphesiz onun, peygamberliğinin bir delilidir.[571]

b)Aklın tek başına doğruyu bulabileceği ve bu sebeple de nübüvvete ihtiyaç olmadığı yönündeki itirazlara Said Nursî şöyle cevap verir: Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberler inanç konularında (usûlü'd-dîn) aynı esaslara dikkat çekmişlerdir. Halbuki felsefî düşüncenin yegâne hareket noktası olan akıl, gerçeği tespit etme konusunda ittifak edememiş, aksine birbirinden çok farklı sonuçlar ortaya koymuştur. Bu da aklın tek başına doğruyu bulamadığını gösterir. Öyleyse insanlık vahye dayanan bir yol gösteriçiye muhtaçtır.[572]

c)Allah'ın insanları seçimli fiillerinden dolayı sorumlu tutmasının sonucu olarak bazı insanların küfre düşecek ve bundan zarar görecek olması dolayısıyla, peygamber göndermenin rahmet olmadığını ileri sürerek nübüvveti inkâr edenlere karşı Said Nursî, sayının keyfiyete oranla önemi olmadığını bazı örneklerle açıklayarak şöyle demektedir: Şayet

---

568 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, s. 181; a. mlf. *el-İlâhiyât*, II, 441-442; a. mlf. *İsbâtü'n-nübüvvât*, s. 46-47, a. mlf. *en-Necât*, s. 338-339.

569 *Muhakemât*, s. 122; *İşârât*, s. 183.

570 Nübüvvete yapılan itirazlar konusunda geniş bilgi için bk. Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 131-166.

571 *Mektûbât*, s. 182; *Sözler*, s. 221; *İşârât*, s. 123; *Mesnevî*, s. 23; *Asâ-yı Mûsâ*, s. 114.

572 *Muhakemât*, s. 122; *İşârât*, s. 27.

Allah, peygamber göndererek insanlığı sorumlu tutmasaydı, ruhun mânen ilerlemesi, vicdanın olgunlaşması, aklın gelişmesi mümkün olmaz, dolayısıyla insan sadece diğer canlılar gibi kalır, ahlâkî ve vicdânî güzellikler tamamen yok olurdu. Nübüvvetle doğan sorumluluğu kabul etmeyenler bile, nübüvvetten süzülen güzelliklerden etkilenmektedir.[573]

d)Nübüvvetin insanlığa barış getirmediği iddiası da, bu müesseseye yönelik itirazlardandır. Nübüvveti hayır ve güzelliklerin kaynağı kabul eden Said Nursî, bu müessese sayesinde gönüllerin aynı yaratıcıya kul olma noktasında birleştiğini, her birinin bu yaratıcıya karşı dua ve zikir yoluyla kulluk ettiğini vurgulamakta, nübüvveti beşeriyetin birlik ve beraberliğinin temeli olarak görmektedir. Ona göre, kâinât içinde bir zerre misâli zayıf ve âciz olan insan, ancak göstereceği ubûdiyetin büyüklüğü oranında Allah'ın sevgili kulu, yeryüzünde O'nun halîfesi ve kâinâtın yaratılışının gayesi olabilmektedir.[574]

B. Mu'cize

Mu'cize kelimesi "a-c-z" kökünden ism-i fâil olup, "karşı konulamayan, âciz bırakan ve hârikulâde" mânâlarına gelmektedir.[575] Kur'an'da mu'cize terimi yerine "âyet, huccet, burhân" gibi kelimeler kullanılır.

Mu'cizenin terim mânâsı hakkında kelâm kitaplarında ele alınan hususlar genel hatlarıyla şunlardır: Peygamberlik iddia eden birinin elinde meydana gelmesi ve iddia ettiği şeyi tasdik niteliği taşıması, tabiat kanunlarına aykırı olması (hârikulâde).

Ehl-i sünnet kelâmcıları mu'cizeyi aklen mümkün görüp[576] vukûunu nübüvvete delâleti açısından peygamberliğin en önemli delili olarak sayarlar. Zira mu'cize, Allah'ın bir fiili olarak nübüvvet iddiasında bulunanın, iddia ettiği konuda doğru söylediğinin bir delili olup, diğer insanların elinde meydana gelmesinin muhal oluşu sebebiyle, yalancı peygamberle hakiki peygamberin tespit edilmesinde önemli bir kıstas olmaktadır[577]

Mu'cizenin imkân ve vukûu konusunda kelâm ekolleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Eş'ariyye'ye göre, eşyada kendinden ayrılmaz kabul edilen özellikler yoktur. Bu da kâinâtta hiç bir kanunun sâbit olmadığını gösterir. Tabiatta meydana gelen olaylar herhangi bir sebebin eseri değil, bizzat Allah'ın o andaki irâde ve yaratmasıyla vuku bulur. Dolayısıyla hâdiseleri meydana getiren şey, eşyada var kabul edilen tabiatlar değil, bizzat Allah'ın kudretidir.[578] Gazzâlî de (ö. 505/1111) sebep-sonuç arasındaki bağı, filozofların id-

---

573 *Mektûbât*, s. 41; *İşârât*, s. 186.
574 *Muhakemât*, s. 127; *Sözler*, s. 84.
575 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s 170; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 11
576 er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, IV, 393; M. Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s 54.
577 Bağdâdî, a.g.e., s. 173; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I. 471.
578 Bâkıllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 41-43; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 112.

dia ettiğinin aksine zorunlu görmez. Ona göre sebepler cansız ve şuursuz olmaları sebebiyle sonuçları meydana getiremez. Sebep-sonuç arasındaki ilgi Allah'ın takdiri iledir. Allah, cisimde yarattığı haslet sebebiyle fiil meydana getirmektedir.[579]

Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre Allah her şeyi bir sebep ve hikmete bağlı olarak yaratmıştır Eşyanın kendine has ve farklı tabiatları vardır. Fakat bu özellikler zorunlu olmayıp Allah'ın takdirine yani tabiat kanunlarına bağlıdır. Dolayısıyla Allah bu tabiatları dilediği zaman değiştirebilir. Mâtürîdî, eşyada görünen bu farklı ve birbirine zıt tabiatların aynı zamanda Allah'ın varlığına delil teşkil ettiğini de söyler.[580]

Mu'tezile'ye göre ise mânevî mu'cizelerin dışındaki hissî mu'cizeler, nübüvvetin ispatında delil olarak ileri sürülemez Zira onlara göre hissî mu'cizeler ancak bir peygamberin nübüvvetine inandıktan sonra bilinebilmektedir.[581] İslâm filozoflarından İbn Rüşd de (ö.595/1198) bu konuda aynı görüşü benimser.[582]

Said Nursî mu'cize konusunda hissî (kevnî) ve aklî (mânevî) ayırımı yapar. Her ne kadar hissî mu'cizelere geniş yer ayırırsa da, aklî ve mânevî mu'cizelere önem verdiği anlaşılmaktadır. Hissî mu'cizeleri yoğun olarak işlediği on dokuzuncu mektup olan "Mu'cizât-ı Ahmediyye" risâlesinde üçyüze yakın mu'cizeye yer veren Said Nursî, nübüvvet delilleri ve mu'cizelerin sayısının bir kısım ulemâya göre bin civarında olduğunu ancak bu sayının daha fazla olabileceğini belirtmektedir.[583]

Mu'cize, peygamberlik iddiasında bulunan kişinin, iddiasındaki doğruluğunu ispat etmek üzere, Allah'ın bu kişide yarattığı ve tabiat kanunlarına aykırı olarak meydana gelen yani "hârikulâde" niteliği taşıyan olaylardır. Mu'cize filozofların iddia ettiği gibi peygamberin değil[584] Allah'ın, vasıtasız bir fiilidir. Bu fiilin özelliği bilinen tabiat kanunlarına aykırı bir şekilde meydana gelmesidir.[585]

Said Nursî'nin yaptığı bu mu'cize tarifinin genel olarak kelâmcıların tanımından farklı olmadığı görülmektedir. Nitekim kelâmcılar da bir hadisenin mu'cize olabilmesi için aynı niteliklerin gerekliliğini belirtmişlerdir.

Said Nursî, Ehl-i sünnet kelâmcıları gibi nübüvvete delâleti açısından mu'cizeyi önemli bir delil kabul eder. O, bu konuda kelâm kitaplarında ufak tefek farklılıklarla zikredilen

---

579 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 237.
580 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 12, 108, 113.
581 Kâdı Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI, 152.
582 İbn Rüşd, *Menâhicu'l-edille*, s. 217-221; a.mlf. *Tehâfütü't-tehâfüt*, I, 775-776.
583 *Mektûbât*, s. 83.
584 bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 402-403.
585 *Şuâlar*, s 99; *Asâ-yı Mûsa*, s. 101; *Lem'alar*, s. 57; *Sözler*, s. 549; *İşârât*, s. 242.

meşhur örneğe[586] yer verir. Bu örneğe göre, meselâ bir kimse "hükümdar beni filan işe memur etti, delilim de şu ağacın hareket edip gelmesidir" dese ve ağaç da yerinden hareket etse bu hadise onun, hükümdar tarafından görevlendirilmiş bir elçi olduğunu ortaya koymaktadır.[587]

Mu'cizenin imkân ve vukûu konusunda kelâmcılar, tabiat kanunları ile mu'cize arasındaki ilişkiye temas etmişler ve tabiat kanunları içinde mu'cizeye yer bulma gayreti içinde olmuşlardır. Said Nursî'ye göre Allah, sünnetullah[588] olarak nitelediği tabiat kanunlarını mu'cize ve kerâmet olmak üzere ancak iki durumda değiştirir.[589] Her zaman gördüğümüz ve bu sebeple alıştığımız kâinât esasen bir kudret mu'cizesidir.[590] Tabiat kanunları ise beş duyu ile algıladığımız bu evrende, yaratılışla beraber tesis edilen fiilleri nizam altına alan, Allah'ın fıtrî şeriatıdır Bu fıtrî şeriat "tabiat" veya "matbaa-i ilâhiye" olarak isimlendirilir Tabiat, kâinâtın yaratılmasında cârî olan itibârî kanunların toplamından ibarettir. Kuvâ denilen etkilerin her biri de bu şeriatın birer hükmüdür. Kanunlar ise bu şeriatın birer meseleleridir. Tabiat kanunlarının sürekliliği sebebiyle itibârî olan bu kanunların birer vücûd-i hâricî olduklarını düşünmek vehimden ibarettir.[591]

Başka bir deyişle tabiat, Allah'ın rubûbiyetinin itibârî kanunları ve fıtrî bir şeriatıdır. Bu şeriatın mânevî ve yalnız vücûd-i ilmîsi bulunan hükümlerini, birer mevcûd-i hâricî ve maddî birer madde kabul etmek ve Allah'ın kudreti yerine, sadece vücûd-i ilmîsi bulunan kanunları koyup sonra ona tabiat adını vererek Allah'ın kudretini nefyetmek şirktir.[592] Said Nursî tabiat kanunları hakkındaki bu görüşleri ile İmam Mâtürîdî'ye yaklaşmakla beraber sebep-sonuç ilişkisi hususundaki görüşleri ile de Eş'ariyye'ye meyletmektedir. Zira zâhirî sebepler cansız ve şuursuz olup sonuçları meydana getirecek niteliklere sahip değildir. Kâinâtta görülen gaye ve hikmet ise ancak, ilim, irâde, kudret ve hikmet gibi niteliklere sahip olan bir varlığın fiili olabilir. Sebep ve sonuç ilişkisinde bir yakınlık (iktirân) gözlense de, sebepler sonuçları meydana getiremez. Dolayısıyla sebepler ve sonuçlar ayrı ayrı fakat birbirine yakın olarak yaratılmaktadır.[593]

Aklın mu'cize karşısındaki durumu ve dolayısıyla mu'cizenin ispat değeri nedir? Said Nursî mu'cizenin nübüvveti ispat, münkirleri ikna etmek için gösterildiğini, icbâr için

---

586 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 470-471; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 47; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 182.
587 *Mektûbât*, s 83; bk. İmadüddin Halil, "Risâle-i Nur'da Resulullah", *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu-III*, s. 405.
588 Sünnetullah terimi hakkında müstakil bir çalışma yapılmıştır. bk. Ömer Özsoy, *Sünnetullah: Bir Kur'ân İfadesinin Kavramlaşması*, Ankara 1994.
589 *Muhakemât*, s. 113; *Mektûbât*, s. 83.
590 *Mesnevî*, s. 225.
591 *Muhakemât*, s. 112- 113; *Mesnevî*, s. 227.
592 *Lem'alar*, s. 175; *Mesnevî*, s. 227; *İşârât*, s. 101.

gösterilmediğini beyan eder. Şâyet mu'cize inanmayanları ikna edecek derecede değil de inanmak zorunda bırakacak şekilde meydana gelseydi bu, Allah'ın hikmetine ve insanın Allah karşısında sorumluluğuna zıt olurdu. Çünkü insanın sorumluluğu (teklif) akla kapı açmayı fakat irâdeyi de ortadan kaldırmamayı gerektirmektedir.[594]

Peygamberler kendi zamanlarında en fazla gündemde olan konularda mu'cize göstermişlerdir. Meselâ Hz. Mûsâ zamanında sihir, Hz. İsâ zamanında tıp, Hz. Peygamber zamanında ise belâgat revaçta idi. Bu sebeple Hz. Peygamber'in en büyük mu'cizesi Kur'an olmuş, en kısa bir sûrenin benzerini yapmaları konusunda inanmayanlara meydan okumuştur.[595]

Mu'cizenin gaye ve hikmeti konusunda Said Nursî'nin, Kur'an'da yer alan peygamber mu'cizelerine getirdiği yorum, i'câz-ı Kur'ân sahasında yeni bir yaklaşımı temsil eder.[596] Said Nursî, Kur'an'daki peygamber mu'cizelerinin sadece birer tarihî hikâyeyi değil, bir çok irşâdî mânâları içerdiğini ifade eder. Bu mu'cizeler bilim ve sanatta insanlığın ulaşacağı nihâî noktaya işaret etmekte ve insanları o noktaya ulaştırmak için teşvik etmektedir.[597]

Müellife göre, Kur'ân'da yer alan peygamber mu'cizeleri iki gaye ve hikmete mâtuftur. Bunlardan birincisi nübüvveti halka tasdik ettirmek, diğeri ise maddî ilerleme için gerekli olan örnekleri insanoğluna göstermek ve o mu'cizelerin benzerini meydana getirmek için insanları teşvik etmektir.[598] Said Nursî'nin Kur'an'daki peygamber mu'cizelerine olan bu tür yaklaşımını son dönem bilginlerinden olan Şiblî-i Nu'mânî (1857-1914) ve Muhammed Hamidullah'ta da[599] görmekteyiz. Şiblî genel olarak tabiat kanunlarına aykırı olduğu gerekçesiyle mu'cizeyi kabul etmemekle beraber Kur'ân'daki peygamber mu'cizelerinin zamanla bilimsel keşifler olarak ortaya çıkacağını benimsemektedir.[600]

Mu'cize konusunda incelenen bir başka husus da bu mu'cizeleri konu alan rivâyetlerdir. Said Nursî, Hz. Peygamber'in mu'cizelerine tahsis ettiği *Mektubât* isimli eserinin on dokuzuncu mektubu olan "Mu'cizât-ı Ahmediyye" risâlesinde yaklaşık üç yüz kadar mu'cizeye yer vermektedir. Bu risâle yaklaşık 120 sayfalık bir hacimle (s. 81-203) *Nur*

---

593 *Lem'alar*, s. 225-229; *Sözler*, s. 273, 295, 386-389
594 *Mektubât*, s. 85. 190; *Sözler*, 549-550.
595 *Sözler*, s. 341; *Mektubât*, s. 169.
596 Ziyad Halil Muhammed ed-Değamin, "Said Nursî'ye göre Kur'ân'ın Mu'cizeliğini Açıklama Metodu" *Bediüzzaman Sempozyumu-III*, s. 305-306, 314.
597 *İşârât*, s. 238; *Sözler*, s. 237.
598 *İşârât*, s. 238; *Sözler*, s. 235-236; *Hutbe-i Şâmiyye*, s. 28-29; Kur'an'da peygamber mu'cizeleri hakkında detaylı bilgi için bk. *Sözler*, s. 235-246; *İşârât*, s. 237-244.
599 Hamidullah, *Konferanslar*, s. 12.
600 Mehr Afroz Murad, *Intellectual Modernizm of Shibli Nu'mânî: An Exposition of His Religious and Political Ideas*, s. 41.

Risâleleri içinde en geniş olanıdır. Bu risâlenin telifi konusunda Said Nursî'nin kaydettiği bir not dikkat çekicidir. Buna göre müellif, yanında hiç bir müracaat kitabı olmaksızın kısa bir sürede, kısmen râvilerinin de yer aldığı üç yüz kadar hadisi, "Eski Said" döneminde hıfzına aldığı kitaplar içinden, ekseriyetle Kütüb-i sitte hadis kitaplarından[601] naklettiğini beyan etmektedir.[602]

Said Nursî naklettiği hadislerin cerh ve ta'dil açısından değerlendirilmeleri konusunda hadis bilginlerinin ortaya koyduğu ölçülere itimat etmektedir.[603]

Delâil-i nübüvve[604] ve mu'cizelerin büyük bir çoğunluğu tevâtür yoluyla gelmiştir. Tevâtür iki kısımdır. Biri sarih tevâtür, diğeri ise mânevî tevâtürdür. Mânevî tevâtür de iki kısımdır. İlki "sükûtî " yani sükutla kabul gösterilmiş olan, diğeri ise tevâtür-i mânevî yani mütevâtir bi'l-mânâdır.[605] Said Nursî, mu'cizelerin bir kısmının da haber-i vâhidle rivâyet edildiğini beyan eder. Fakat belirli bir konuda haber-i vâhidle gelen tek tek zayıf rivâyetlerin heyet-i mecmuası o konuyu mânevî tevâtür derecesine çıkarmaktadır. Müellife göre mu'cize hakkındaki rivâyetlerin çoğu mânevî tevâtür seviyesinde olup kesinlik ifade eder. Meselâ bir hadisede bir miktar yiyeceğin iki yüz kişiyi doyurduğu söylense, fakat bunu nakledenler farklı rakamlarla haber verseler, detaylar bir yana hadisenin vukûu mütevâtir bi'l-mânâ olmakta ve kesin bilgi ifade etmektedir. Diğer zayıf rivâyetler ise bu kadar kesinlik ifade etmese de konu hakkında bir kanaat vermektedir.[606]

Said Nursî'nin bu konudaki izahları Kâdı İyâz'ın (ö. 544/1149) görüşleriyle paralellik arz eder. Esasen söz konusu izahlarında sık sık onun eş-*Şifâ*'ına işaret etmesi de bunu teyid etmektedir.[607]

Öte yandan mu'cizelerin şerî hükümler gibi tevâtür veya çok tarikle nakledilmeyişi, şerî hükümlere herkesin her zaman ihtiyaç duymasından kaynaklanmaktadır. Halbuki her mu'cizeyi herkesin öğrenme ihtiyacı yoktur. İhtiyaç duysa da bir defa dinlemek yeterli olabilmektedir. Bu sebeple bazen bir mu'cizenin vukûu şerî hükümden daha kesin olduğu halde, hükmün râvisi mu'cizenin râvisinden daha fazla olmaktadır.[608]

---

601 Said Nursî'nin naklettiği bu hadislerin tahrici yapılmıştır. bk. *Mektubât*, Yeni Asya Neşriyat (Almanya baskısı), 1994, s. 89-217.
602 *Mektubât*, s. 93,101,179.
603 *Mektubât*, s. 87; bk. İmâdüddin Halil, "Risâle-i Nur'da Resûlullah", *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu-III*, s. 404.
604 Detaylı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Delâilü'n-nübüvve", *DİA*, IX, 115-117.
605 *Mektubât*, s. 86-87.
606 *Mektubât*, s. 86-87, 93, 101, 103-104, 111, 127, 138; *İşârât*, s. 135; *Muhâkemât*, s. 147.
607 bk. Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, I, 214-216.
608 *Mektubât*, s. 87.

II. Hz. MUHAMMED'İN MUCİZELERİ

Said Nursî muhtelif eserlerinde Hz. Peygamber'in mu'cizelerini tasnife tabi tutar. Bazı eserlerinde mu'cizeleri irhâs, haberî ve hissî olmak üzere üçe ayıran müellif, aklî (mânevî) mu'cizeleri hissî mu'cize grubu içinde ele alır.[609] *Mektûbât* isimli eserinde ise mu'cizeleri evvela, irhasât ve diğer nübüvvet delilleri olmak üzere ikiye ayırır. Diğer nübüvvet delillerini de, vefatından sonra onun nübüvvetini tasdik için meydana gelen olaylar ve asr-ı saâdette mazhar olduğu harikalar olmak üzere ikiye ayırır. Asr-ı saâdette mazhar olduğu mu'cizeleri, zâtında, sîretinde, sûretinde ve ahlâkında ortaya çıkan nübüvvet delilleri ve zâtının dışında gerçekleşen mu'cizeler olmak üzere ikiye ayırır. Bu mu'cizeleri de, mânevî ve Kur'ânî; maddî ve ekvânî (kevnî) olmak üzere ikiye ayırır. Müellif maddî ve ekvânî mu'cizeleri ise nübüvvet iddiasıyla vuku bulan hissî mu'cizeler ve haberî mu'cizeler başlıkları altında inceler.[610]

Said Nursî'nin, Hz. Peygamber'in mu'cizelerine dair görüşlerini, kelâm kitaplarında da karşılaşılan irhâs, aklî, hissî ve haberî şeklindeki taksimlere uyarak ele almak mümkündür.

A. İrhâs

"Peygamberlerde nübüvvet öncesinde görünen hârikulâde haller" anlamına gelen irhâsı, Ehl-i sünnet kelâmcıları kabul etmekte, Mu'tezile bilginleri ise reddetmektedir. Mu'tezile ulemâsı bir peygamberde nübüvvet öncesi meydana gelen hârikaları, aynı devirde yaşamış başka bir nebîye ait mu'cize olarak kabul ederler.[611]

Hz. Peygamber'in bi'setten önce mazhar olduğu bazı hârikulâde olaylar (irhâsât), onun peygamberliğine delil teşkil eder. Said Nursî bu konuda Hz. Peygamber'in doğduğu gece annesi ve yanındakilerin gördüğü nûr, Kâbe'deki putların çoğunun başaşağı düşmesi, Kisrâ'nın sarayının sallanıp on dört sütûnunun yıkılması, Sava gölünün kutsal sayılan sularının kuruması, Istahr-Abâd'da yıllardır yanan Mecûsî ateşinin sönmesi olaylarını örnek olarak gösterir. Bu ve benzeri hârikaların, Hz. Peygamber'in ateşperestliği kaldırıp Fars saltanatını yıkacağına ve kutsallık atfedilen bütün yanlış uygulamalara engel olacağına işaret ettiğini zikreder. Said Nursî, semâvî kitaplarda yer alan Hz. Peygamber'in nübüvvetini müjdeleyen tebşîrâtı[612]; onun bi'setinden önce bazı kâhinler, bazı hanifler ile hâtif olarak isimlendirilen, kendisi görünmeyip sadece sesi işitilen cinler tarafından verilen haberleri; Arap şiirindeki Hz. Peygamber'in geleceğini ifade eden unsurları; Fil Vakasını ve

[609] *İşârât*, s. 135-137; *Muhâkemât*, s. 147-148; *Mesnevî*, s. 20.
[610] *Mektûbât*, s. 84-85.
[611] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 215-216; XVI, 188, 235, 423.
[612] Konuyla ilgili olarak bk. Mehmet Aydın, "Beşâirü'n-nübüvve", *DİA*, V, 549-550.

Resulullah'ın çocukluğunda mazhar olduğu bazı hârikaları irhâs kapsamında değerlendirmektedir.[613]

B. Aklî Mu'cizeler

Aklî (mânevî) mu'cizeler, akıl, tefekkür ve istidlâl yoluyla mu'cize olduğu anlaşılan mu'cize grubudur. Said Nursî'nin bu mu'cize grubu hakkındaki görüşlerini iki başlık altında incelemek mümkündür.

1. Hz. Peygamber'in Hayatı, Sosyal Hayatta Yaptığı Değişim ve Getirdiği Din İle İlgili Olanlar

Said Nursî, Hz. Peygamber'in bu mu'cizelerini ele alırken, genellikle onun sıdkı yani nübüvvet iddiasında doğru oluşu hususunu vurgulamakta, verdiği örnekleri de bu esas üzerine bina etmektedir. Müellif, Hz. Peygamber'in gerek bi'setten önceki gerekse bi'setten sonraki bütün hayatının dikkatle incelenmesi halinde, onun her davranışında hârikulâdelik olmasa bile mutlak doğruluğuna bir delilin görülebileceğini belirtir.[614]

Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu mutlak kemal olan Allah'ın vahdâniyeti, mutlak hayır olan ebedî saâdet yani âhiret hayatı hüsün ve kemâle uygun olduğundan Hz. Peygamber iddiasında doğrudur ve tevhid ve ebedi saâdet konusunda doğru söyleyen bir burhandır (burhan-ı nâtık).[615]

Said Nursî'nin, Hz. Peygamber'in doğruluğu konusunda dile getirdiği bir başka delil de, onun kişi ve toplum hayatında yaptığı olumlu değişimler ve bu konudaki başarılarıdır. Zira o, kaba ve inatçı bir kavmi çok kısa sürede nübüvvet nûruyla eğiterek bütün dünyaya muallim ve medenî milletlere üstad yapmıştır. Bunu yaparken, insanları zâhirî bir değişime zorlamamış aksine akılları, kalpleri, ruhları ve nefisleri terbiye etmek suretiyle bütün insanlığa örnek bir toplum armağan etmiştir. Meselâ günümüzde sigara gibi küçük bir alışkanlığın bile, her türlü imkânı seferber etmek suretiyle ortadan kaldırılması mümkün olmazken, o günün toplumuna yerleşip kemikleşmiş kötü alışkanlıkları kısa sürede ortadan kaldırıp insanlara güzel hasletler kazandırması, Hz. Peygamber'in ve İslâm'ın hakkaniyetini ispat etmektedir. Asr-ı saadete dikkat çeken müellif, Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği bu büyük değişimleri, yüzlerce filozofun bile gerçekleştiremeyeceğini beyan etmektedir.[616]

---

[613] *Mektûbât*, s. 84, 157, 161-163; *Muhâkemât*, s. 147.

[614] *İşârât*, s.119.

[615] *Mektûbât*, s.175, 183-184; *Sözler*, s. 222; *Mesnevî*, s. 24.

[616] *Mektûbât*, s. 182; *Sözler*, s. 221; *İşârât*, s. 123; *Mesnevî*, s. 23; *Asâ-yı Mûsa*, s. 114.

Öte yandan Hz. Peygamber'in kısa süre içinde kurduğu devletin medeniyet kapılarını açarak, dönemin bütün devletlerine meydan okur haline gelmesinin de onun bir mu'cizesi olup doğruluğunu ispat ettiğini belirten Said Nursî'ye göre bir şahs-ı mânevî olan devletin de bir çocuk gibi, doğup büyümesi uzun zaman gerektirdiği halde, Hz. Peygamber'in bunu çok kısa bir sürede başarmış olması bir mânevî mu'cizedir.[617]

Yine Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği esaslar, fıtrat kanunlarındaki dengeyi tam anlamıyla korumuş, sosyal hayat için gerekli olan bütün bağları tesis ederek zaman içinde bunların güçlenmesine zemin hazırlamıştır. Bu sebeple İslâm dini, insanoğlunun fıtratına en uygun bir din ve sosyal hayatı sarsıntılardan koruyan yegâne âmil olmaktadır.[618]

Said Nursî, tarihî tecrübeden hareketle, büyük tarihî şahsiyetlerin bile millî gayret, kardeşlik, sevgi ve hürriyet gibi ulvî duygulardan ancak bir kısmını uyandırabileceğine dikkat çekmekte; cehâlet ve zulüm altında gizli kalan yüce hislerin, Arap yarımadasının bedevî ve dağınık toplumu içinde Hz. Peygamber'in tebligatıyla canlanmasını onun bir mu'cizesi saymaktadır.[619]

Yine Hz. Peygamber ümmî oluşuna, her hangi bir maddî kuvvete sahip olmayışına ve ecdâdı içinde hâkimiyet ve saltanat geleneğinin bulunmayışına rağmen büyük ve tehlikeli bir işe girişmiş, insanları güzel davranışlarıyla etkileyerek kendini sevdirmiş, vahşî âdetleri ve çirkin ahlâkı kaldırarak güzel ahlâkı tesis etmiştir. Yine kalplerdeki katılığı gidererek yerine ince hisleri yerleştirmiş ve böylece insanlara fıtrata uygun insanlığın nasıl olması gerektiğini göstermiş ve câhiliyye toplumunu medenî bir toplum seviyesine yükselterek onları bütün insanlara muallim yapmıştır. Kurduğu devlet, çevresindeki bütün zâlim yönetimleri ortadan kaldırmış, İslâm doğudan batıya yayılmıştır.[620]

Said Nursî, Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiasında doğru olduğunu delillendirmek için başka örnekler de vermektedir. Meselâ, haysiyetsiz bir kişinin, önemsiz fakat tartışmalı bir konuda, yüz kızartıcı bir yalanı, düşmanlarının da bulunduğu küçük bir topluluğun huzurunda, yalan söylediğini hissettirmeyecek bir tarzda söylemesi mümkün görülmemektedir. Halbuki Hz. Peygamber, çok önemli konularda, düşmanlarının da bulunduğu büyük bir toplum huzurunda, onların kötülüğünden korunmaya ihtiyacı olduğu halde, büyük bir serbestlikle, korkmadan, tereddüt etmeden, büyük bir samimiyet ve ciddiyetle, düşmanlarını

---

[617] *İşârât*, s. 123.
[618] *İşârât*, s. 125.
[619] *İşârât*, s. 124.
[620] *İşârât*, s. 125.

tahrik edecek şekilde mesajını vermiş ve bunu yayabilmiştir. Bu tarihî ve sosyolojik realite onun doğruluğunu ortaya koyan önemli delillerden biridir.[621]

2. Kur'ân

İslâm düşünce tarihinde Hz. Peygamber'in en büyük mu'cizesinin Kur'ân olduğu kabul edilmiş ve bu konuda "İ'câzü'l-Kur'ân" adıyla müstakil eserler telif edilmiştir.[622] Bu noktaya işaret eden Said Nursî de Kur'ân'ı mu'cizelerin kaynağı olarak ele almaktadır. Müellif, İ'câz-ı Kur'ân'a dair görüşlerini hem konuyla ilgili olarak telif ettiği müstakil eserlerde hem de *Nur Risâleleri*'nin çeşitli bölümlerinde serpiştirilmiş bir şekilde vermektedir. Said Nursî'nin bu konuya ilişkin eserlerinden birisi *Sözler*'in (Yirmi Beşinci Söz) "Mu'cizât-ı Kur'âniyye" adlı bölümüdür.[623] Müellif bu risâlesinde, tenkit konusu olan bazı âyetleri zikretmekte, bu tenkitleri detaylı olarak zikretmeksizin cevaplandırmaktadır. Konuyla ilgili diğer eseri ise "*İşârâtü'l-i'câz fî mezânni'l-îcâz*" dır. Müellif bu eseri, Birinci Dünya Savaşı'na gönüllü olarak katıldığı sırada Erzurum ve Pasinler civarında Arapça olarak kaleme aldığını belirtir[624]. Eser, daha sonra kendisi hayatta iken müellifin kardeşi Abdülmecid Nursî (Ünlükul) tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Said Nursî, bu kitabın başında Kur'ân'ın nazmında i'câzın önemli bir kısmının görüldüğünü, nazmına ait i'câz işaret ve remizleri beyan etmek üzere bu eseri kaleme aldığını kaydeder.[625] Fâtiha ile Bakara sûresinin ilk otuz üç âyetinin tefsirinin yapıldığı ve kelâm ilminin ana konularından olan ulûhiyet, nübüvvet ve âhiret konularının özet olarak işlendiği bu eser, *Nur Risâleleri*'nin bir özeti mâhiyetindedir.

Said Nursî başta *İşârâtü'l-i'câz* olmak üzere konuyla ilgili eserlerinde, Kur'ân'ın muhtevâsını şu şekilde özetlemektedir: Kur'ân, kâinât kitabının ezelî bir tercümesi; tekvînî âyetleri okuyan bütün dillerin ezelî tercümanı; şehâdet ve gayp âleminin müfessiri, arz ve semâda (kâinâtta) gizlenmiş olan bütün ilâhî isimlerin keşfedicisi; evrende meydana gelen olaylardaki gizli gerçeklerin anahtarı; gayp âleminin âlem-i şehâdete açılan dili; gayp âleminden gelen rahmânî iltifat ve ezelî hitâbın hazinesi; İslâm'ın mânevî dünyasının güneşi, temeli ve hendesesi; âhiret âlemlerinin mukaddes bir haritası; Allah'ın sıfat ve fiillerinin açıklayıcısı, bunların kati bir burhanı ve tercümanı; insanlığın mürebbisi; insaniyet-i kübrâ olan İslâmiyetin vazgeçilmez unsuru; insanlığın gerçek hikmeti, onları saâdete sevk eden hakiki mürşid ve hâdî'dir. Kur'ân, bir şeriat ve duâ, hikmet ve ubûdiyet, emir ve davet,

[621] *Mektûbât*, s. 182-184; *Sözler*, s. 221-222; *İşârât*, s. 121; *Mesnevî*, s. 24.
[622] bk. Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*; Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, XVI, 143-406.
[623] *Sözler*, s. 338-431.
[624] *İşârât*, s. 7-8.

zikir, tefekkür ve marifet olarak insanlığın bütün mânevî ihtiyaçlarına cevap veren yegâne kitaptır. Yine Kur'ân, muhtelif asırlarda gönderilen peygamberlerin kitaplarını özet olarak içine alan mukaddes bir kütüphanedir. Müellife göre Kur'ân, arş-ı a'zam, ism-i a'zam ve bütün ilâhî isimlerin en yüksek mertebesinden süzülmesi sebebiyle, âlemlerin Rabbi olan Allah'ın kelâmıdır. Bu yüzden "kelâmullah" unvanının gerçek anlamıyla Kur'ân'a verildiğini ifade eden müellif, bu yüce kitabın diğer semâvî kitap ve sahîfelerin üstünde bir dereceye sahip olduğuna dikkat çekmektedir.[626]

Said Nursî, Kur'ân'ın, bütün i'câz vecihleriyle Hz. Peygamber'in bir mu'cizesi olduğunu, Hz. Peygamber'in de bütün mu'cize ve nübüvvet delilleriyle Kur'ân'ın bir mu'cizesi ve onun Allah kelâmı olduğuna kesin delil teşkil ettiğini vurgular.[627] Müellif Kur'ân'ın, İslâm âlimlerince mu'cize olarak kabul edildiğini fakat i'câz yönlerinin çokluğu dolayısıyla bunlar hakkında farklı görüşlerin bulunduğunu zikreder.[628] Ona göre genel olarak kabul edilen icâz vecihleri aşağıdaki şekilde sıralanabilir:[629]

a)Geçmiş ve gelecekten haber vermesi;

b)Âyetlerinde tenâkuz ve hata bulunmaması;

c)Nazm ile nesir arasında, ediplerce dahi bilinmeyen bir üslûba sahip olması;

d)Okur-yazar olmayan bir zâttan sudûr etmesi;

e)İnsanoğlunun kudretinin haricinde bazı ilim ve hakikatları içermesi;

f)Kur'ân'ın beşer gücünün üstünde bir belâgata sahip olması, beşer kelâmında bulunmayan meziyet ve güzellikler içermesi, insanlık âleminde büyük inkılaplar gerçekleştirmesi, doğu ve batıyı içine alan bir din tesis etmesi, zamanın geçmesiyle gençliğini ve tazeliğini devam ettirmesi;

g)Arap şairlerinin, Kur'ân'a muaraza etmek, onun benzerini yazmak suretiyle Hz. Peygamber'in nübüvvetini çürütmeye son derece muhtaç oldukları halde, buna güçlerinin yetmemesi;[630]

İ'câzın en üstün yönünün Kur'ân nazmındaki belâgattan doğduğunu söyleyen müellif, Abdülkâhir el-Cürcânî, Zemahşerî (ö.538/1144), Sekkâkî ve Câhiz (ö.255/869) gibi bu

---

625 *İşârât*, s. 11.
626 *İşârât*, s. 9-10; *Sözler*, s. 117-122, 339-340; *Mesnevî*, s. 210; *Mektûbât*, s. 186.
627 *Sözler*. S. 415.
628 bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, I, 271; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 207; Bâkıllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 141; a.mlf., *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 33-47; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 249-353; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 133-135; Kâdî Iyaz, *eş-Şifâ*, s. 217-218.
629 bk. Bâkıllânî. *İ'câzü'l- Kur'ân*, s. 33; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 191-192; Kâdî Iyâz, *eş-Şifâ*, I, 217-229.
630 *İşârât*, s. 138-140.

konuda eser vermiş bulunan zevâtın görüşlerini de özet olarak zikretmekte, daha geniş bilgi için bu eserlere müracaat edilmesini tavsiye etmektedir.[631]

Peygamberlerin kendi dönemlerinde revaçta ve zirvede olan konularda mu'cize gösterdiklerini söyleyen Said Nursî'ye göre, meselâ Hz. Mûsâ döneminde daha çok sihir revaçta olduğundan, onun önemli mu'cizeleri bu alanda zuhur etmiş; yine Hz. İsâ zamanında tıp gündemde olduğu için onun mu'cizeleri de hastaları iyileştirmek ve ölüyü diriltmek şeklinde vukû bulmuştur. Hz. Peygamber zamanında ise belâgat, şiir, hitâbet ve kehânet (gayptan haber vermek) gibi farklı ilgi sahaları bulunmaktaydı. Nüzûlü sırasında Kur'ân, bu alanlarla ilgilenenlerin tümüne meydan okumuş, ancak onlar, bu tehaddî karşısında âciz kalarak onun üstünlüğünü kabul etmek zorunda kalmışlar, bir tek sûresinin bile benzerini ortaya koyamamışlardır.[632]

Arap kavmi, çoğunluk itibarıyla bedevî yani medeniyetten uzak, çölde yaşayan insanlar olmasına rağmen şiir ve belâgata çok önem verirlerdi. Kur'ân'ın nâzil oluşu ile onun yüksek bir belâgata sahip olduğu anlaşılmış, Kâbe duvarlarına asılan "Muallakât-ı seba" denilen şiirlerin önemi kalmamıştır. Hz. Peygamber, Kur'ân'a nazîre yapmaları için kendilerine defalarca meydan okumasına rağmen, gururlarına çok düşkün olan Arap şairlerinin bunu yapamamaları, Kur'an'ın beşer gücünün üstünde bir belâgata sahip olduğunu ispat etmektedir. Said Nursî, Câhiz'in bu konudaki görüşlerine atıfta bulunarak, Arap şairlerinin Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiasını kalem ile çürütmeye son derece muhtaç olduklarına temas eder. Zira onlar Hz. Peygamber'e karşı büyük bir kin ve düşmanlık beslemeleri sebebiyle kendileri için en kolay yol olan Kur'ân'ın bir benzerini yapmak dururken, çok daha zor ve tehlikeli bir yol olan savaşı tercih etmişlerdir.[633] Müellif, şâyet Kur'ân'a nazîre yapabilselerdi bunun gizli kalmayacağını ve peygamberlik taslayan Müseylimetü'l-Kezzâb'ın hezeyanları gibi, bu teşebbüslerin de tarih kitaplarında yer alacağını ifade ederek "mademki böyle bir durum vukû bulmamıştır, öyleyse Kur'ân mu'cizedir" demektedir.[634]

---

631 *İşârât*, s. 137-139; Said Nursî'nin Kur'ân'ın i'câzı konusundaki görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Kileci, *Risâle-i Nûr'da Kur'ân Mucizesi*, s. 127-334; Niyazi Beki, *Yirminci Asır Türkiye'sinde Tefsirde İşârâtü'l-İ'câz Örneği*, s. 72-129.

632 *Mektûbât*, s. 170; *Sözler*, s. 341.

633 bk. Bâkıllânî, *el-Beyân*, s. 28.

634 *İşârât*, s. 138-139; *Sözler*, s. 341-342. 356-357. 415; *Mektûbât*, s. 170. Said Nursî'nin Kur'ân'a nazîre yapılamaması konusunda zikrettiği hususlar yaklaşık aynı ifadelerle kelâm kitaplarında da yer almaktadır krş. için bk., Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 204-210; Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, I, 183; Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 20-21; Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 588; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 238; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 47-48.

Kur'ân'ın i'câzı konusunda isimlerini zikretmemekle beraber bazı Mu'tezile, Şîa ve Eş'arî âlimlerinin[635] benimsediği sarfe görüşünü zayıf bulan ve kabul etmeyen Said Nursî'ye göre, Kur'ân'a nazîre yapılamaması konusunda iki anlayış bulunmaktadır. Bunlardan ilki, çoğunlukla kabul gören anlayış olup, Kur'ân'ın üstün belâgatı ve çeşitli meziyetlere sahip olması gibi özellikleri sebebiyle beşer gücünün hâricinde olması görüşüdür. Diğer anlayış ise yukarıda işaret edilen sarfe görüşüdür. Buna göre Kur'ân'ın benzerini meydana getirmek imkân dahilinde olmakla beraber, Allah tealâ, bunun gerçekleşmesini, Hz. Peygamber'in bir mu'cizesi olarak men etmiştir. Said Nursî ulemânın çoğunlukla kabul ettiği birinci görüşü benimserken, sarfe konusunda da en doğru yaklaşımı Cürcânî, Zemahşerî ve Sekkâkî'nin gösterdiğini ifade ederek bu anlayışı, "beşerin gücü Kur'ân'ın yüksek üslup ve belâgatına yetişemediğinden dolayı aczi ortaya çıkmıştır" şeklinde özetlemektedir.[636]

a).Kur'ân'ın Belâgatı

Said Nursî, Kur'ân'ın belâgatındaki i'câzını beş noktada ele almakta ve bunlara dair muhtelif âyetleri örnek göstermektedir.

1. Kur'ân nazmındaki akıcılık: Said Nursî, bir saatin dakika ve saniyeyi gösteren düzen ve teşkilâtı gibi Kur'ân'ın her âyetinin bütünündeki nazm, kelimeler arasındaki düzen, âyetlerin diğeriyle ilişkisindeki mükemmelliği, Kur'ân nazmındaki akıcılığa delil olarak göstermektedir.[637]

2. Anlamındaki belâgat: Kur'ân'ın, mânâ zenginliğine sahip olduğunu ve derin anlamlar içerdiğini belirten müellif, bu açıdan onun, farklı anlayışların ortaya çıkmasına zemin hazırladığını beyan etmektedir.[638]

3. Üslûbundaki güzellik: Kur'ân'ın üslubunun çok güzel ve ikna edici olduğunu belirten Said Nursî, bu üslûbu hiç bir kimseden taklit etmediğini, hiç bir kimsenin de bu üslûbu taklit edemediğini vurgular. Bu konuda bazı örneklere yer veren müellif, hurûf-i mukatta'a hakkında söyle demektedir: Aslında Hz. Peygamber'in bütün mu'cizeleri, birer Kur'ân mu'cizesidir. Bir ağacın çekirdeğinin, onun bütün oluşum programını içinde taşıması gibi, sonsuz bir ilme dayanan Kur'ân'ın da her kelimesi hattâ her harfi, bir çok konuyu ihtiva etmektedir. Bu sebeple Kur'ân'da hurûf-i mukatta'a denilen harfler de, birer ilâhî şifre olup, Hz. Peygamber'in fevkalâde bir zekâya sahip olduğuna delâlet etmektedir. Zira ondan

---

[635] bk. Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, I, 184; Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 260-261; İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 15; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, I, 335.

[636] *Mektûbât*, s. 171; *İşârât*, s. 150-151.

[637] *Sözler*, s. 124, 343-345.

başkası, bu harflerin gerçek anlamını bilememektedir. Said Nursî, âlimlerin hurûf-i mukatta'a konusunda yaptıkları bazı yorumlara işaret ettikten sonra, bu konuda ehil olmadığı ve herkesin anlayabileceği şekilde meseleyi ortaya koyamayacağı düşüncesiyle kendisinin herhangi bir yoruma girişmediğini ifade etmektedir.[639]

4. Lafzındaki güzellik: Kur'ân'ın lafzının son derece akıcı ve düzgün olduğuna dikkat çeken Said Nursî, defalarca okunmasına ve tekrar edilmesine rağmen dinleyenleri usandırmamasını, metninin kolay ezberlenebilir oluşunu, hastalara ve sekerât halinde olanlara okunduğu sırada onlara herhangi bir sıkıntı vermeyip aksine onlar üzerinde olumlu etkiler bırakmasını bu hususa örnek olarak gösterir.[640]

Kur'ân âyetlerindeki harf ve kelimelerin sıralanışında da mükemmel bir uyum bulunduğunu söyleyen müellif, bütün hurûf-i hecânın yer almasına rağmen âhenk ve akıcılığı bozulmayan Âl-i İmrân sûresinin yüz kırk beşinci âyetini (sümme enzele aleyküm min ba'di'l-ğammi emeneten nüâsen yağşâ tâifeten minküm) bu konuya örnek olarak gösterir.[641]

5. Beyanındaki üstünlük: Kur'ân'ın hitabı ve beyanlarında ümitlendirme ve korkutma, bazı fiillerin işlenmesi dolayısıyla fâilini övme ve yerme, ele aldığı konuları ikna edici bir şekilde delil göstererek ispat etme, doğru yola iletme ve maksadını çok güzel bir şekilde anlatma gibi özelliklerin en yüksek derecede yer aldığını söyleyen müellif, bu hususta pek çok âyeti örnek olarak göstermektedir.[642]

b) Kur'ân'ın Vecîz Oluşu

Said Nursî, bu konuyu beş ana maddede ele almaktadır.

1. Lafzındaki vecîzlik: Kur'ân lafızları, her cümlenin, her kelimenin hatta her bir harfin ve işaretin pek çok yönü bulunacak şekilde düzenlenmiştir. Bu sebeple âlimler, özellikle fıkıh usûlü açısından bunlardan farklı anlamlar çıkarabilmektedir. Bu durum Kur'ân'ın evrenselliğini yani onun bütün zamanlara hitap edebilir oluşunu göstermektedir.[643]

2. Manâsındaki vecîzlik: Kur'ân sadece bir asra veya bir millete değil, bütün insanlığa gönderilmiş bir ilâhî kitaptır. Herkes, her dönemde kendi anlayış seviyesine uygun olarak Kur'ân'ı anlayabilir. Kur'ân ifadelerinin bu tür farklı anlamalara imkân verecek nitelikte olması sebebiyle, Arap dilinin kaidelerine, belâgat ve usûl ilmine uygun olmak şartıyla,

---

638 *Sözler*, s. 124, 345-346.
639 *Sözler*, s. 346-350, 413; *İşârât*, s. 34-36.
640 *Sözler*, s. 350-351, 417; *Mektûbât*, s. 166-167; *Asâ-yı Mûsa*, s. 57.
641 *Sözler*, s. 351-352.
642 *Sözler*, s. 353-363.
643 Sözler, s.363-367, 378.

müfessirlerin yapacağı farklı yorumlar, söz konusu zaman ve anlama kabiliyeti faktörü dikkate alındığı takdirde normal karşılanmalıdır. Kur'ân'ın manâsındaki bu vecîzlik, farklı ilimlerin doğmasına sebep olmuş, bu yönüyle Kur'ân, insanlığın ilerlemesinde herzaman yol gösterici bir rehber konumu kazanmıştır.[644]

3. İlmindeki vecîzlik: İslâm dininin Kur'ân çerçevesinde aklî bürhânlar üzerine bina edildiğini, Kur'ân'ın da, usûlü'd-dîn, hukuk ve ahlâk gibi temel ilimlerin önemli noktalarını özet olarak içerdiğini kaydeden Said Nursî'ye göre, Kur'ân'ın beliğ ifadelerle farklı pek çok konuya ışık tutmasına rağmen hiç bir zaman konuları birbirine karıştırmaması, onun vecîz oluşunu ortaya koyan önemli delillerdendir.[645]

Öte yandan Kur'ân, yukarıda zikredilen ilimleri öz olarak içermekle beraber, sadece gerekli gördüğü konularda ihtiyaca göre detaylara inmekte, detay gerekmeyen yerlerde konuya özet olarak değinmektedir. Bu çerçevede Kur'ân, konulması gereken esasları vaz etmiş, bunların ihtiva ettiği hükümleri veya esaslardan çıkarılacak detayları ise akla havale etmiştir. Müellif, böyle bir dinin kutsal kitabının içerdiği ilim ve fenlerin üçte birinin bile, günümüz medeniyetinde bulunmadığına dikkat çekmekte,[646] bu dinin kurallarının ve kitabının beşer üstü bir kudretle tesis edildiğinin anlaşılmamasını yadırgamaktadır.[647]

4. Konularındaki vecîzlik: Kur'ân, "insan, kâinât ve Allah ilişkisi" çerçevesinde pek çok konuya yer vermekle birlikte, bu konuları "öyle bir tarzda beyan eder ki, bu beyân, bütün kâinâtı bir saray gibi idare eden, dünya ve âhireti iki oda gibi açıp kapayan, zemini bir bahçe yapan, semâyı lambalarla süsleyip bir dam gibi tasarruf eden, mâzi ve müstakbeli bir gece ve gündüz gibi nazarında hazır iki sayfa hükmünde temâşa eden, ezel ve ebedi dün ve bugün gibi birleştiren bir Zât-ı zü'l-celâle yakışır bir beyândır." Yine Kur'ân, bu kâinâtı yaratan, idare eden ve listesini veya tâbir câiz ise, programını yazan bir zâtın beyânına yakışır bir beyândır.[648]

Öte yandan Said Nursî, farklı pek çok soru ve nüzûl sebebiyle inmesine rağmen Kur'ân'ın, tek bir nüzûl sebebine bağlı gibi düzenli ve mükemmel olduğuna dikkat çekmekte, Kur'ân'ın bütününde güzel bir uyum ve akıcılık bulunduğunu vurgulamaktadır.[649]

5. Üslûbundaki vecîzlik: Said Nursî, Kur'ân'ın bu tür îcâzını farklı açılardan ele almakta ve bazı âyetlerle örneklendirmektedir.

---

644 *Sözler*, s. 367; *İşârât*, s. 42.
645 *Sözler*, s. 415.
646 *Sözler*, s. 375; *İşârât*, s. 126.
647 *İşârât*, s. 54, 126-127.
648 *Sözler*, s. 368-369.
649 *Sözler*, s. 384-385.

- Kur'ân'ın üslûbu, normal hacimli bir sûrenin, içerdiği anlamlar açısından Kur'ân'ın tamamını içine alabilecek kadar vecîzdir. Kur'ân'ın bu özelliği, onun olağanüstü bir tarzda vecîz olduğunu ortaya koymaktadır. Zira herkes Kur'ân'a herzaman muhtaç olduğu halde, çeşitli sebeplerden dolayı tamamını okuma imkânına sahip olmayabilir. Bu yüzden, tamamından mahrum kalmaması için onun bir sûresini okuyan kişi, Kur'ân'ın tamamını okumuş gibi olmaktadır.[650]

- Kur'ân, emir ve yasaklarda, işlenen iyi fiillere karşılık verilen va'dlerde, kötü fiillere karşılık verileceği bildirilen cezalarda, faydalı amellere yapılan teşviklerde, kıssa ve hikayelerde, sosyal hayatın düzenlenmesi ile ilgili hükümlerde, Allah'ın varlığı ve birliği ile ilgili hususlarda vecîz ifadeler içermektedir.[651]

- Kur'ân'ın veciz oluşunun bir yönü de, kapsamlı konuları anlayış seviyesi zayıf olan sıradan insanlara küçük bir hadise ile göstermesidir. Müellif buna bazı âyetleri örnek verir. Meselâ Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmesi küçük bir hadise olmakla beraber, onun şahsında bütün insanoğluna ilhâm olunan ilimlerin öğretilmesini ifade etmektedir.[652]

- Kur'ân'ın üslûb, ifade, konu ve gâye açısından vecîz oluşu: Kur'ân'ın âyet ve sûrelerine özellikle baş ve sonlarına bakıldığında, belâgatın bütün türlerini, yüksek üslûbları, ahlâkî güzellikleri, kevnî konuları, Allah'ın varlığı ve birliğine dair bilgileri, kişi ve sosyal hayatın faydalı prensiplerini içine aldığı görülmekte ve buna rağmen hiçbir karışıklık göstermemektedir. Said Nursî, Kur'ân'daki söz konusu özelliklerin ancak karşı durulmaz bir îcâz sisteminin eseri olabileceğini beyan etmektedir.[653]

c) Kur'ân'da Fâsıla

Said Nursî, Kur'ân'ın i'câz vecihlerine ilişkin olarak, âyet sonlarında yer alan lafızlarla, bunların ifade ettiği mânâları da saymaktadır. Onun "fezleke" ve "hulâsa" olarak isimlendirdiği âyet sonlarındaki bu fâsılalar[654], genellikle Esmâ-i hüsnâ şeklinde vârid olmakta veya onların anlamını içermekte, bazen insanı tefekküre sevkeden çarpıcı bir beyân, bazen de Kur'ân'ın ana hedeflerinden küllî bir kâideyi vurgulayarak geçtiği âyeti te'kit etmektedir. Said Nursî Kur'ân'ın bu tür i'câzına dair çeşitli örnekler verir:

---

650 *Sözler*, s. 225-226, 370; *Mektûbât*, s. 186-187; *Mesnevî*, s. 210.
651 *Sözler*, s. 370.
652 *Sözler*, s. 229 372-374.
653 *Sözler*, s.374-375; *İşârât*, s. 122.
654 Detaylı bilgi için bk. Abdurrahman Çetin-Tevfik Rüşdü Topuzoğlu, "Fâsıla", *DİA*, XII, 209-210.

1. Kur'ân bu yöntemle, Allah'ın evrendeki fiillerine dikkat çekmekte ve bunlara delâlet eden ilâhî isimleri zikrederek özellikle tevhid ve haşir gibi bir Kur'ân esasını ispat etmekte[655] veya insanı düşünmeye yöneltmektedir.[656]

2. Kur'ân, bazı âyetleriyle evrende bir nizâm ve gaye olduğuna dikkat çekmekte, ilâhî isimlerin varlıklar üzerine yansıyan tecellilerine âyet sonlarındaki Esmâ-i hüsnâ ile işaret etmektedir. Müellife göre mahlûkât birer lafızdan ibaret olup, ilâhî isimler bunların mânâlarını oluşturmaktadır.[657]

3. Bazen âyet, kâinâttaki sebep-sonuç ilişkisi içindeki zâhirî sebebin gerçek fâil olmadığına, hakîki fâilin gayelerine işaret etmektedir. Zira zâhirî sebepler sadece birer perdeden ibaret olup, cansız ve şuursuzdur. Evrende görünen gaye ve hikmet ise, ancak ilim, kudret, irâde, ve hikmet gibi niteliklere sahip bir varlığın fiili olabilir. Esasen sebep-sonuç ilişkisinde, bir yakınlık gözlense bile zâhirî sebepler herhangi bir sonucu meydana getirmekten uzaktır. İşte bu yüzden Kur'an, sebep ile müsebbep arasındaki bu uzun mesafeye Esmâ-i ilâhiyye ile dikkat çekmektedir.[658]

4. Kur'ân bazen, ölümden sonra tekrar yaratma gibi Allah'ın âhiret âlemine ait fiillerini akla kavratabilmek ve bu âleme dair insanda bir kanaat uyandırabilmek için, O'nun dünyadaki fillerini örnek gösterir. Said Nursî, bu konuda Yâsîn sûresinin son âyetleriyle İnşikâk ve Tekvîr sûrelerini örnek vermektedir.[659]

5. Kur'ân, insanın Allah'a isyan anlamı taşıyan bazı amellerini sıralayarak bunların karşılığında onun cehennemle cezalandırılacağını belirtir. Ancak bu uyarı sırasında insanın ümitsizliğe düşmemesi için de Allah'ın rahmetini ifade eden bir kısım isimleri zikrederek onu teselli etmektedir.[660]

d) Kur'ân'daki Gaybî Haberler

Said Nursî Kur'ân'ın gaybî haberlerini üç maddede ele almaktadır:

1. Geçmişe ait gaybî haberler: Kur'ân'ın, geçmiş peygamberler ve bunların kavimleriyle ilgili bazı bilgiler içermesini, onun diğer semâvî kitapların ittifak ettiği konuları onaylayıp, ihtilaflı olan hususlarda ise, doğru olanı bildirmesini "geçmişe dair gaybî haberler" şeklinde niteleyen müellife göre, bu tür bilgileri haber vermek ancak vahiy ile müm-

[655] *Sözler*, s. 386-387; Said Nursî'nin konuyla ilgili örnek olarak verdiği âyetler hakkında bk. el-Bakara 2/29.
[656] *Sözler*, s. 387-388; Konuyla ilgili önek olarak verilen âyetler için bk. el-Bakara 2/164; Yûnus 10/31-32.
[657] *Sözler*, s. 389-390; Örnek olarak verilen âyetler için bk. el-A'raf 7/54; el-Mü'minûn 23/12-14.
[658] *Sözler*, s. 393-395; Örnek olarak verilen âyetler hakkında bk. en-Nûr 24/43-45; Abese 80/24-32.
[659] *Sözler*, s. 395-397.
[660] *Sözler*, s. 399-400; Örnek olarak verilen âyetler hakkında bk. el-İsrâ 17/42-44.

kün olabilir. Dolayısıyla "ümmî" bir kişi olan Hz. Peygamber, bunları herhangi bir ilâhî kitaptan öğrenmemiş, mutlaka vahye dayanarak beyan etmiş olmalıdır.[661]

2. Geleceğe dair gaybî haberler: Kur'ân'ın gelecekle ilgili verdiği bütün haberlerin, aynen gerçekleşmesi bu kitabın vahiy kaynaklı olduğunu açıkça göstermektedir. Öte yandan Kur'ân'ın "ulemâ-i bâtın" nezdinde baştan sona gaybî haberlerle dolu bir kitap kabul edildiği görüşünde olan Said Nursî, bu konuda Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) ve İmam Rabbânî'ye (ö.1034/1624) dayanmaktadır. Esasen bu tür konularda onun bu iki zâttan etkilendiği anlaşılmaktadır.[662]

Kur'ân'ın gaybî haberlerini ortaya çıkarmada cefr ve ebcedin kullanılabileceğini iddia eden Said Nursî'ye göre, bu iki yöntem ilmî, riyâzî ve edebî bir usûl olup, pek çok açıdan muciz olan Kur'ân'ın, özellikle cefr yöntemini kullanması, onun i'câzının bir gereği olmaktadır.[663] Ancak Said Nursî'nin, Kur'ân'ın i'câzını temellendirirken cefr gibi suistimale açık bir yöntem ile hiç bir ciddî dinî dayanağı bulunmayan hurûfiliğe yer vermesi isabetli görülmemektedir.[664]

3. İlâhî, kevnî ve uhrevî konulara dair gaybî haberler: Kur'ân'ın, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, evrenin yaratılış gayesi ve âhiretle ilgili konularda verdiği bilgiler, gaybî haberlerin en önemlisidir. Çünkü bu bilgilere sadece akılla ulaşabilmek mümkün değildir. Bu sebeple müellif, insanlığın en dâhî filozoflarının bile, bu tür konuların en basitine dahi akılla ulaşamadıklarının herkes tarafından bilinen ve kabul edilen bir gerçek olduğunu kaydetmektedir.[665]

e) Kur'ân'ın Kişi ve Toplum Hayatında Yaptığı Değişim.

Said Nursî'nin, Kur'ân'ın i'câzı konusunda ele aldığı bir diğer husus da onun kişi ve toplum hayatında gerçekleştirdiği olumlu değişimdir. Kur'ân, insanların nefsine, kalbine ve ruhuna hitap ederek kişi, toplum ve siyasî hayatta önemli değişimlere sebep olmuştur. Kur'ân, rubûbiyet ve âhiret âleminin aşkın gerçeklerini vecîz bir şekilde beyan ederek "hak dini" fıtrata uygun bir tarzda telkin etmiştir. Kur'ân'ın bu irşâdı, meselâ İbn Sinâ gibi dâhi bir filozofla sıradan bir mümine aynı dersleri verecek kadar geniştir.[666]

---

661 *Sözler*, s. 376.
662 *Sözler*, s. 376.
663 *Şuâlar*, s. 600; *Sikke*, s. 80; *Lem'alar*, s. 32-35.
664 bk. Ziyad Halil Muhammed ed-Değamin, "Bediüzzaman Said Nursî'ye göre Kur'ân'ın Mu'cizeliğini açıklama Metodu", *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu-III*, s. 309-310; Abdulgafûr Mustafa Cafer, "Bediüzzaman Said Nursî Düşüncesinde İ'câz-ı Kur'ân", a.g.e., s. 385.
665 *Sözler*, s. 378.
666 *Sözler*, s. 363,415; *Mektûbât*, s. 168-174.

Diğer taraftan Said Nursî, vahiy mahsûlü olan Kur'ân esaslarının, başta kelâm âlimleri ve İbn Sina ve İbn Rüşd gibi İslâm filozoflarınca ispat edildiğine işaret ederek, Kur'ân'ın, bozulmamış selîm fıtratlarca tasdik edildiğini, kalp ve vicdânın onun nûruyla huzura kavuştuğunu ve fıtratın Kur'ân'sız kemâle ulaşamayacağını ifade etmekte, bu açıdan onun apaçık ebedî bir mu'cize olduğuna ve diğer mu'cizeler gibi etkisinin sınırlı olmadığına dikkat çekmektedir.[667] Kur'ân, insanlar üzerinde gerçekleştirdiği büyük değişimlerle, dünyanın büyük bir bölümünü etkileyerek tesis ettiği dinle ve asırların geçmesine rağmen tazeliğini muhafaza etmesi gibi olağanüstü sebeplerle vahiy ürünü olduğunu bütün insanlığa ilân etmektedir.[668]

Said Nursî Kur'ân'ın ilâhî prensipleri ile materyalist felsefeye dayalı medeniyet arasında bazı mukayeselerde bulunmaktadır. Ona göre söz konusu medeniyet ilke olarak sosyal hayatta kuvveti, menfaatı, mücadeleyi ve ırkçılığı esas almakta, insanın ihtiyaçlarını çoğalttığı için sadece nefsânî arzuları tatmin etmeyi gaye edinmektedir. Halbuki kuvvet, hakların çiğnenmesine; menfaat, her arzuya cevap veremediği için paylaşılmak istenen şeyler üzerinde haksız mücâdele ve kavgaya; ırkçılık, etnik ayrılıkları gündeme getirerek başkalarını yok etmekle beslenmeye yol açtığından dolayı toplumlarda haksızlıklara sebep olmaktadır. Said Nursî, böyle bir medeniyetin söz konusu ilkelerinden dolayı, insanlığın küçük bir azınlığına geçici bir mutluluk verip, geniş kitleleri rahatsız edeceğini hatta onları sefâlet ve sefâhete sevk edeceğini düşünmektedir.[669]

Kur'ânî hikmet ise, kuvvet yerine hakkı üstün tutmayı, menfaat yerine fazilet ve rızâ-yı ilâhîyi, mücadele yerine yardımlaşmayı, ırkçılık yerine din, milliyet ve vatan birliğini kabul eder. Bu hikmetin nihâî hedefi ise, nefsânî arzuların meşrû olmayan fiillerine engel olmak, ruhu yüce amaçlara teşvik edip ulvî hislerle tatmin etmek ve ferdi mükemmel bir insan olmaya sevk etmektir. Bu sebeple yazarın sorguladığı söz konusu medeniyet, ona göre her ne kadar bazı noktalardan çeşitli din ve kültürlerden etkilenmiş olsa bile, Kur'ân'ın evrensel prensipleri karşısında mağlup düşmüştür.[670]

f) Kur'ân'ın Her Seviyedeki İnsana Hitap Etmesi

Kur'ân, anlayış kapasitesi açısından birbirinden farklı insanlara hitap etmekle birlikte, içinde iman ve marifetullah gibi yüksek derecede zekâ ve kavrayış gerektiren bilgiler de içermektedir. Müellif, Kur'ân'ın verdiği bilgilerde farklı derecelerin bulunduğunu, herke-

---

667 *Mektûbât*, s. 173-174.

668 *İşârât*, s. 137.

669 *Sözler*, s. 379; Said Nursî, On ikinci Sözü bu konuya tahsis etmiştir. Detaylı bilgi için bk. *Sözler*, s. 117-122.

sin anlama kapasitesine göre Kur'ân'dan payını aldığını ifade etmektedir. Said Nursî bu konuda İhlâs sûresini örnek olarak gösterir. Sıradan insanlar bu sûreden, Allah'ın baba, eş ve çocuk sahibi olmaktan münezzeh bulunduğunu anlayabilirken, bilgili ve anlayış seviyesi yüksek olanlar ise, O'nun ezelî ve ebedî olduğunu, zâtı, sıfat ve fiillerinde hiç bir açıdan benzerinin bulunmadığını kavrayabilmektedir.[671]

Pek çok açıdan mûciz olan Kur'ân, belâgat ehline üslûbunu sunmuş, bu üslûp herkesin beğenisini kazandığı halde hiçbir kimse onu taklit edememiştir. Yine Kur'ân gaybî haberleri ile kâhinlere, geçmiş ve geleceğe dair haberleri ile tarihçilere, uygulamayla ilgili kutsal prensipleriyle sosyoloji ve siyaset bilginlerine, ilâhî hakikatleriyle kevnî ve ilâhî saha ile ilgilenenlere, âyetlerindeki anlam zenginliğiyle velâyet ehline i'câzını göstermiş veya hissettirmiştir. Hatta onu sadece işitip biraz da anlamaya çalışan sıradan insanlar bile Kur'ân'ın, hiçbir kitaba benzemediğini yüzeysel bir mukayese ile anlayabilmektedir.[672]

Kur'ân'ın sadece görme duyusu olanlara bile i'câzını gösterdiğini iddia eden Said Nursî, Kur'ân'ın bu tür i'câzını ortaya koymak amacıyla yazdırılan bir mushafı örnek gösterir. Müellife göre -tevâfuklu Kur'ân adıyla da bilinen- bu mushafta bazı kelime ve cümleler az bir kayma ile birbirine uygun bir tertip ile yer almakta veya alt alta gelmektedir. Meselâ aynı mushafın Kehf sûresindeki "ve sâminuhum kelbuhum" ifadesinin bulunduğu yerden aşağıya doğru delinecek olsa, Fâtır sûresindeki "kıtmîr" kelimesine az bir farkla isabet edecektir.[673] Esasen günümüzde matbu hale getirildiğinden herkes tarafından incelenebilen bu mushafta Allah'ın isimlerinden meselâ Lafza-i celâl, rab, rahmân, rahîm gibi kelimelerin alt alta sıralandığı görülebilmektedir. Ancak aynı tertibin diğer mushaflarda tabiî olarak oluşmaması, Said Nursî'nin bu konudaki görüşünün güçlü olmadığını göstermektedir. Bu sebeple mushaflarda ortaya çıkan tevâfuku, Kur'ân'ın bir i'câzı kabul etmek yerine hat sanatının ve sanatkârın bir mahâreti olarak değerlendirmek daha uygun gözükmektedir.[674]

g).Kur'ân'ın İ'câzına Yönelik Tenkitler.

Böylesine yüksek bir belâgata sahip olan Kur'ân'ın:

- Mecazlı ve edebî ifadeler olması açısından zâhirî mânâları zor anlaşılan müteşâbih ve müşkil âyetler içermesi;

---

670 *Sözler*, s. 379-383.
671 *Sözler*, s. 383.
672 *Mektûbât*, s. 165-166; *Sözler*, s. 341,376.
673 *Mektûbât*, s. 167-168.
674 Abdülgafûr Mahmûd Mustafa Cafer, "Bediüzzaman Said Nursî Düşüncesinde İ'câz-ı Kur'ân", *Bediüzzaman Sempozyumu-III*, s. 383-385.

- Öğretim ve irşâd metoduna aykırı olarak yaratılışa ait konuları tam bir açıklıkla ortaya koymaması;

- Tabiata bilimlerinden, ilmî keşiflerden çok az bahsettiği ve bazı âyetlerinin de aklî delillere zıt olduğu şeklindeki tenkitleri ele alan Said Nursî, ileri sürülen bu görüşlerin hiçbirinin Kur'ân'a herhangi bir eksiklik getirmediğini savunmakta ve Kur'ân'ın beliğ bir ifade ve yüksek üslûbu tercih ettiğini belirtmektedir.[675]

1. Müteşâbihât konusunda Kur'ân'a yönelik eleştirilerle ilgili olarak Said Nursî şöyle der: Kur'ân umûmî bir muallim ve mürşîd olup, bütün insanlığa hitap eder. İnsanların çoğunluğu ise avâmdır. Mürşîde göre azınlık çoğunluğa tabidir. Yani Kur'ân, umûmî irşâd yöntemini azınlığın hatırı için değiştiremez. Ancak anlayış kapasiteleri orta düzeyde olan insanlara yapılan hitaptan, zekâ ve anlayış seviyesi yüksek olan kimseler de payını almaktadır. Şayet Kur'ân, sadece havâssın anlayabileceği şekilde indirilmiş olsaydı, avâm onun içerdiği yüksek hakikatleri anlama imkânına hiçbir zaman sahip olamayacaktı. Zira irşâdın faydalı olmasının birinci ve ön şartı, onun bütün insanların anlayışına uygun olmasıdır. Toplumun çoğunluğunu oluşturan avâm ise soyut konuları anlamakta güçlük çeker. Bu sebeple Kur'ân, yüksek anlayış seviyesi gerektiren konuları teşbîh, temsîl ve istiârelerle avâmın anlayışına uygun hale getirmiştir. Fakat, Mücessime ve Müşebbihe gibi grupların bu konuda yaptığı hatalara düşmemek için Kur'ân'da yer alan bu ifadelerin zâhirî anlamları üzerinde durmamak gerekir. Bu ifadeler hakikate ulaşmak için birer vesîle niteliğindedir. Meselâ Allah'ın kâinâttaki fiillerinin keyfiyeti, ancak bir hükümdarın saltanat tahtında yaptığı tasarrufla tasvir edilebilir. Bu yüzden, "Rahmân'ın arşa istivâ ettiğini" ifade eden âyette[676] kinâye yolu tercih edilmiştir.[677]

Müteşâbih
Kur'ân'ın çoğunluğa hitap etmesi

Kur'ân, irşâd ve belâgat yöntemi gereğince avâmın duyu ve akıllarına göre de hitap etmekte (tenezzülât-ı ilâhiyye), böylece ele aldığı konuyu, orta düzeyde kavrayış seviyesindeki kimselerin de anlamalarını sağlamaktadır. Müteşâbihâtı bu çerçevede değerlendiren müellif, Kur'ân'ın bu üslûbunu, onun ince ve zor konuları anlatmada kullandığı en etkili bir yol olarak nitelendirmektedir. Diğer taraftan Said Nursî, zor konuları tasvir etmek ve dağınık mânâları ifade etmek amacıyla belâgat âlimlerinin zaman zaman çeşitli istiâre ve teşbihlere müracaat ettiklerini söylemekte, müteşâbihâtın da, bu tür istiâre ve teşbihlerin küçük bir bölümünü oluşturduğunu kaydetmektedir.[678]

675 *İşârât*, s.130; *Mektûbât*, s. 186-187: *Sözler*, s. 225-226, 338; *Mesnevî*, s. 210.
676 Tâhâ 20/5.
677 *Sözler*, s.230, 362; *İşârât*, 126, 130-131; *Mesnevî*, s. 212.
678 *İşârât*, s. 131; *Sözler*, s. 362; *Asâ-yı Mûsa*, s. 57.

Kur'ân'da, edebî ifadeler olması dolayısıyla üzerinde düşünmeden anlaşılması zor olan bazı "müşkil" âyetlerin bulunduğu şeklindeki itirazlara karşı Said Nursî, işkâlin, Kur'ân üslûbunun yüksek ve özlü olması yanında mânânın da çok ince ve derin oluşundan kaynaklandığını ifade etmekte; Kur'ân'ın ifadelerinde aslâ karışık ve düğümlü ibarelerin yer almadığına dikkat çekmektedir. Müellif belâgatı, "muktezâ-yı hale mürâât" olarak tanımlamakta ve Kur'ân'ın bu tanıma uygun olarak çok ince ve derin konuları, kolay ve kısa bir yoldan kavrama seviyesi yüksek olmayan sıradan insanların bile anlayışına yaklaştırdığını ifade etmektedir.[679]

2. Yaratılışa ait konularda Kur'ân'ın apaçık ifadeler kullanmadığı yolundaki tenkide Said Nursî şu şekilde cevap vermektedir: Kâinâtta mükemmele doğru bir gidiş vardır. Yani kâinât bir ağaç gibi bütün zerre ve cüzleri ile kemâle doğru yürümektedir. Bu umûmî meyilden ayrı olarak insanda da terakkî isteği bulunmaktadır. Bu isteğin yeşerip büyümesi için pozitif bilimler alanında deneylerin yapılmasına ve konuyla ilgili çeşitli fikirlerin işlenmesine gerek vardır. Bu fikirler zaman içinde gelişerek muhtelif bilimleri doğurur. Bu bilimler de derece derecedir. Yani her yeni doğan bilim, birincisinin neticesi olduğundan, birincisi olmadığı takdirde diğeri de olmaz. İlkinin diğerine bir başlangıç oluşturması şarttır. Bu sebeple Said Nursî, bundan on asır önceki insanlara bu günün bilimlerinden bahsetmenin onların zihinlerini karıştırmaktan başka bir fayda sağlamayacağını ifade etmektedir. Meselâ Kur'ân, "Ey insanlar güneşin sükûnuna, yeryüzünün hareketine ve bir damla su içinde binlerce canlının bulunduğuna dikkat edin ki Allah'ın azametini anlayabilesiniz" şeklinde hitap etmiş olsaydı, o dönem insanlarının duyumlarına zıt olduğundan, onlar bu ifadeleri anlayamayacaklar belki de yalanlayacaklardı. Yine Kur'ân on asırdan beri gelip geçen insanları gözardı ederek, sadece yeni bilimleri bilenlere hitap etseydi bu, irşad metoduna aykırı olduğu gibi belâgatın ruhuna da uygun olmazdı.[680]

Said Nursî, daha önceki asırlarda yaşayan insanların yeterli bilgiye sahip olmayışı sebebiyle Kur'ân'ın, ilmî keşifler ve günümüz bilimleri konusunda apaçık ifadeler içermediğini beyan ettikten sonra, âhiret ve ahvâli gibi keyfiyeti insanlarca mâlum olmayan konularda da Kur'ân'ın niçin bilgi verdiğini şu şekilde izah etmektedir: Âhiret ve ahvâline hiç bir şekilde zâhirî his taalluk etmediğinden, bunlarla ilgili verilen bilgilerin duyumlara aykırı olup insanları şaşırtması mümkün değildir. Ayrıca âhiretle ilgili hususlar aklî imkân dairesinde olduklarından, bunlara inanmak mümkündür. Ancak ilmî keşifler ve müspet bilimler eski insanlara göre imkân dairesinden çıkıp muhal derecesine girmiştir. Bu sebeple Kur'ân onların duyularına değer vermiş ve belâgatın bir gereği olarak bu gibi konu-

---

[679] *İşârât*, s. 131.

ları farklı anlamaya imkân veren ifadelerle anlatmıştır. Kur'ân, irşâdını eksik bırakmamış, her dönemin bilim adamlarını da kendisinden istifadeden mahrum etmemek için bir çok karîne ve emârelerle ilmî işaretlerde bulunmuştur. Netice olarak Kur'ân, bütün akıl sahiplerine anlayabilecekleri düzeyde hitap ettiğinden, onun ilmî keşifler ve bilimsel gelişmeler konusunda tercih ettiği bu yöntem yüksek i'câzını apaçık bir şekilde ispat etmektedir.[681]

3. Kur'ân'ın akla ve ilmî keşiflere aykırı bir takım ifadeler içerdiği tenkidine karşı Said Nursî, Kur'ân'ın ana gayesinin, yaratıcının ispatı, nübüvvet, haşir, adâlet ve ibâdet konularında insanları irşâd etmek olduğunu vurgular. Bu sebeple ona göre Kur'ân'ın kâinâttan bahsetmesi, "liğayrihi" olup "lizâtihi" değildir. Yani Kur'ân, Allah'ın varlığına, birliğine ve yüceliğine istidlâl edilmesini sağlamak üzere evrenden bahsetmekte, hiçbir zaman kâinâtın keyfiyetini izah etme gibi bir gâye gütmemektedir. Kur'ân'ın kâinâttan bahsetmesinin asıl amacı, kâinâta nakşedilmiş olan ilâhî sanatların nakışlarını, ondaki yaratılış inceliklerini ve bilim adamlarını hayrette bırakan nizâmı düşündürerek yaratıcının varlığına nasıl delil getirileceğini öğretmek içindir. Said Nursî, ilâhî sanatın, gaye ve nizâmın kâinâtın her zerresinde bulunduğunu, bunların yaratıcının varlığına delil oluşturduğunu ve böylece esas maksadın gerçekleştiğini belirtir. Ona göre söz konusu amaçla bir ilgisi bulunmadığından bu nizamın nasıl oluştuğunun gündeme ayrıca getirilmesine gerek yoktur[682]

Kur'ân'ın, söz konusu ana maksatlar dışında, ele aldığı bütün hususlar bu maksatların mebdelerini oluşturan vesilelerdir. Vesile hükmünde olan bilgiler, maksatların daha iyi anlaşılması amacına yöneliktir. Bu yüzden Kur'ân, kevnî konularda farklı anlamalara imkân veren mübhem ve mücmel ifadeler kullanmış ve detaylı bilgi vermemiştir.[683]

Said Nursî Kur'ân'ın, Yüce yaratıcının varlığına delil olmak üzere yaratılmışlardan bahsetmesini belâgat ve irşadın bir gereği sayar. Çünkü delil, iddia edilen şeyden önce bilinmelidir. Bununla beraber Kur'ân kâinâttan bahsederken insanların duyularına ve bilgilerine uygun ifadeler kullanmaktadır. Bunlar kinâye türünden ifadeler olup, zâhirî mânâları, doğrulamaya ve yalanlamaya konu teşkil etmezler. Bütün zamanlara hitap eden çağlar üstü bir kitap olması sebebiyle, Kur'ân'a tenkit olarak ileri sürülen bu hususların hiç biri bir eksiklik değil, aksine onun yüksek i'câzının delilleridir.[684]

Said Nursî, Kur'ân'ın insanlar için büyük önem taşıyan medeniyet harikalarını açıkça zikretmeyip, bunlar hakkında gizli bir remz ve îmâ veya hafif bir işaret ve hatırlatma ile yetindiğini ifade ettikten sonra bunun sebebini şu şekilde izah eder: İnsanlığın medeniyet

---

680 *İşârât*, s.132-133.
681 *İşârât*, s. 133, 179-180.
682 *İşârât*, s.11, 118, 134, 216.
683 *Mesnevî*, s. 212.

harikaları, kâinâtın büyüklüğü ve önemi yanında ancak hafif bir işaretle Kur'ân'da yer alabilir. Zira Kur'ân'ın aslî vazifesi, ilâhî fiillerdeki mükemmelliği ve Allah'a nasıl kulluk yapılacağını öğretmektir. Bununla beraber Kur'ân beşeriyetin bazı medeniyet harikalarına, açıkça olmasa bile remzen işaret etmekte, ancak insanı dünya ve âhiret saadetine ulaştırmak için gerekli hususlara dikkat çekmektedir. Müellif, Kur'ân'ın, insanlığın hayrına çalışan ilim ve sanat erbabının gayretlerini ibâdet olarak kabul etmesini, onları çalışmaya teşvik ederek sanatlarını övmesini yeterli kabul etmektedir. Ona göre Kur'ân, ilmî keşiflere veya medeniyet harikalarına açıkça yer verseydi bu, belâgat ve irşad metoduna uygun olmadığı gibi insanın sorumluluğunu da ortadan kaldırırdı. Çünkü din bir imtihandır. Kur'ân da bu sınavda ciddi bir yarış içinde bulunan insanın mükemmelleşmesi için nâzil olmuştur. Bunun yanında Kur'ân, dünyaya ait ve herkes tarafından görülecek olan, gelecekteki gaybî konulara sadece işaret ederek maksadını ispat edecek şekilde akla kapı açacaktır. Aksi takdirde bu olaylara apaçık yer vermiş olsaydı, bu adeta gökyüzüne yıldızlarla kelime-i tevhîd yazmak gibi olur, herkes ister istemez tasdik etmeye mecbur kalırdı.[685]

Diğer taraftan Said Nursî, yaş ve kuru her şeyin Kitâb-ı Mübîn'de bulunduğunu ifade eden âyeti[686] izah ederken bir görüşe göre Kitâb-ı Mübîn'in Kur'ân olduğunu beyan ederek Kur'ân'ın kıyâmete kadar meydana gelecek olayları içerdiğini zikreder. Fakat herkes bunu anlama imkânına sahip değildir. Çünkü Kur'ân'ın ifadelerinde, zâhir, bâtın, delâlet, remz, alâmet, işaret, sarâhat, ifhâm ve ihtar gibi değişik dereceler bulunmakta, maksat ve makama uygun olarak bu tarzlardan biri tercih edilmektedir.[687]

Kur'ân'ın, insanlara bilimlerin amaçladığı doğru hedefleri gösterdiğini, bunlara ulaşabilmeleri için de onları teşvik ettiğini söyleyen Said Nursî'ye göre, kâinâtın yaratılmasının en önemli gayesi onu yaratan ve idare eden Allah'a ibâdet etmektir. Bu sebeple insanın, bilimsel gelişmeyi gerçekleştirmesi de bir tür kulluktur. Zira insanlar günümüzde özellikle müspet bilimlere önem vermekte ve bütün gücünü bilimi kullanmakla elde etmektedir.[688]

Said Nursî'nin, Kur'ân'da yer alan peygamber mu'cizelerine yaklaşımı da dikkat çekicidir. Ona göre Kur'ân'da mu'cizelerin zikredilmesinin iki önemli amacı vardır. Birincisi nübüvveti halka tasdik ettirmek, diğeri de maddî ilerleme için gerekli olan örnekleri insanoğluna göstermek suretiyle benzerlerini meydana getirmek için insanları çalışmaya teşvik etmektir.[689]

---

684 *İşârât*, s. 134.
685 *Sözler*, s. 247-248.
686 el-En'âm 6/59.
687 *Sözler*, s.235-236.
688 *Sözler*, s. 246.
689 *İşârât*, s. 237-238; *Sözler*, s.235-236.

Kur'ân'ın i'câzı konusunda Said Nursî'nin ele aldığı konulardan biri de onun muhtevası ile ilgilidir. Yaratıcının kelâmı olan Kur'ân'ın, çeşitli cüzî hadiselerden bahsedişini Kur'ân'a yöneltilmiş bir tenkit kabul eden müellif, Kur'ân'da yer alan bu cüzî hadiselerin arkasında küllî ve evrensel prensiplerin bulunduğuna dikkat çeker. Meselâ Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmesi cüzî bir hadisedir. Ancak bu olay, Hz. Âdem'in şahsında, insanoğlunun sahip olduğu kabiliyetleri kullanmak suretiyle kâinâtın türlerini içine alan pek çok bilimlerin de yardımıyla yaratıcının sıfat ve fiillerini içeren bilgilerin öğretilmesi gibi çok geniş kapsamlı bir küllî prensibi içermektedir. Bu küllî prensip ile Kur'ân, diğer varlıklardan farklı olarak insanın, yeryüzünde yaratıcının mânevî halifesi olduğuna dikkat çekmektedir.[690]

Öte yandan Kur'ân'ın Arapça kaidelere uygun olmayan hususlar içerdiğine ilişkin tenkitleri, Sekkâkî'nin *Miftâh* adlı eserinde cevaplandırdığına dikkat çeken Said Nursî, bu tür tenkitleri yapanların, nahiv ilmini bilmediklerini söylemektedir.[691]

Kur'ân'da göze çarpan bir başka husus da bazı âyetlerin tekrarlanmasıdır. Müellif, Kur'ân'da yer alan bu tekrarların ona bir eksiklik getirmeyeceğini, aksine onun muciz olduğunu ortaya koyduğunu belirtmektedir. Ona göre Kur'ân, pek çok farklı konuyu içine almakla beraber aynı zamanda bir zikir, dua ve davet kitabı olduğundan tekrarların bulunması güzel, hatta gereklidir. Diğer taraftan, insanlar her zaman bütün Kur'ân'ı okuma imkânına sahip olamazlar. Önemli maksatlarının bir çok uzun sûrede yer alması sebebiyle, Kur'ân'ın bir sûresi bile okunmuş olsa, o küçük bir Kur'ân yerine geçmektedir. Biyolojik ihtiyaçların farklı oluşu gibi, mânevî ihtiyaçlar da farklıdır. Bu sebeple âyetlerin tekrar edilmesi kusur değil, bir ihtiyaçtan kaynaklanmıştır. Öte yandan Kur'ân, bir dinin esaslarını içeren ve bu esasları sosyal hayatta tesis eden bir kitap oluşu sebebiyle, bunların insan ve toplum hayatına yerleşip sağlamlaşması için âyetlerin tekrar edilmesi yine Said Nursî'ye göre gereklidir. Bununla beraber tekrar edilen âyetler görünüşte bir tekrar olup her geçtiği yerde ayrı bir anlam içermektedir.[692]

Kur'ân'da bazı âyetlerin tekrar edilişi ve konuları sistematik olarak ele almayışı gibi özellikler doğrultusunda Said Nursî'nin eserlerinde de tekrarların bulunması ve ele aldığı konularda sistematik bir metot takip etmemesi dikkat çekicidir. Nitekim müellif de aynı gerçeğe işaret ederek *Nur Risâleleri*'nin üstadı ve menbaı olarak Kur'ân'ı görmekte, söz

---

[690] *Sözler*, s.229.
[691] *İşârât*, s. 140.
[692] *Mektûbât*, s. 186-187; *Sözler*, s. 225-226, 370; *Mesnevî*, s. 210; *Asâ-yı Mûsa*, s. 56-66.

konusu eserlerin insanlar üzerinde etkili olmasının bir sebebinin de bu özellik olduğunu ifade etmektedir.[693]

Kur'ân'ın varlığı ele alışında takip ettiği metodunun felsefenin yönteminden farklı olduğunu söyleyen Said Nursî'ye göre Kur'ân, varlığı sadece varlık olduğu için ele almaz. Varlıktan bahsederken ondaki nizam ve hikmetten hareketle Allah'ın isim ve sıfatlarına işaret eder. Kur'ân bir hidâyet kitabı olması sebebiyle sadece zeki insanlara değil bütün insanlara hitap eder. Ulûhiyetin ne olduğunu herkese anlatabilmek için kâinâttan örnekler vererek semboller kullanır. Meselâ güneşten bahsederken onun mâhiyeti hakkında bilgi vermez. Bir nizam dahilinde dönmesi ve bir nizamın merkezi oluşu sebebiyle nizamı koyan yaratıcının varlığına işaretlerde bulunur. Diğer yönden Kur'ân güneşe nispet ettiği "sirâc"[694] ifadesiyle âlemi bir saray şeklinde takdim eder. Bütün varlıkların canlılar için var edildiğini, güneşin ise aydınlatıcı olarak hizmet ettirildiğini hatırlatarak yaratıcının rahmetine işaret eder. Felsefe ise varlığı sadece varlık olduğu için ele almakta, kullandığı ifadeleri ancak belli seviyedeki insanlar anlayabilmektedir. Meselâ güneşin, akıcı, yanan büyük bir kütle olduğunu, ondan ayrılan gezegenleri etrafında döndürdüğünü, büyüklüğünü, mâhiyetini ve buna benzer özelliklerini zikretmektedir. Said Nursî, felsefenin Kur'ân'a göre gerçekte boş, görünüşte yaldızlı ifadeler içerdiğini, onun ifadelerine kapılıp Kur'ân'ın mu'cizevî açıklamalarına saygısızlık edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.[695]

Kur'ân'ın Allah kelâmı oluşunun ispatına önem veren Said Nursî, Yirmi Altıncı Mektubun Birinci Mebhası'nda Kur'ân'ın beşer kelâmı olmadığını soru-cevap tarzında ele almakta, aklî istidlâllerle bu konudaki itirazları çürütmektedir.[696]

Ona göre Kur'ân'ın beşer kelâmı ile kıyaslanması mümkün değildir. Zira beşer kelâmı ile Allah kelâmı arasında bir ilişki bulunmamaktadır. Zira bir kelâmın yüceliğini sağlayan unsurlar "mütekellim, muhatap, maksat ve mevzu" olmak üzere dört husus olup, bu unsurlar Kur'ân'da büyük bir uygunluk içinde yer almakta ve bu sebeple Kur'ân, beşer kelâmından farklı ve çok üstün özellikler içermektedir.[697]

Öte yandan Kur'ân'ın lafzında insanların sözlerine benzer ifadelerin bulunması onun i'câzına zarar vermez. Çünkü Kur'ân sadece okunsun veya dinlensin diye gönderilmemiş, ilâhî mesajların anlaşılmasına büyük önem verilmiştir. Said Nursî bu sebeple Kur'ân'ın,

---

693 *Sözler*, s. 415.

694 Nûh 71/16.

695 *Mektûbât*, s. 187-188; *Sözler*, s. 226-227, 350, 365; *Mesnevî*, s.210-214.

696 *Mektûbât*, s. 286-294.

697 *Mesnevî*, s. 214; *Sözler*, s. 400.

beşerin konuşma tarzına uygun ifade kullandığını, esasen bunun gerekli olduğunu ifade etmektedir.[698]

Kur'ân'ın insan sözüne benzer ifadeler içerdiğini zikrettikten sonra, onun beşer kelâmı olmadığını delillendirmek için Kur'ân'ın sûre, âyet ve kelimelerinin kendi içlerinde mükemmel bir ilişki ve uyum içinde bulunduklarına dikkat çeken Said Nursî, bu ilişki ve uyumun ancak her şeyi kuşatan bir ilimle mümkün olduğunu ifade etmekte, hiç bir beşer kelâmının bu niteliklere sahip olamayacağını söylemektedir.[699]

İslâmî bilginin kaynağı şüphesiz Kur'ân ve sünnettir. Bu iki kaynağa uygun olmayan bilginin de İslâm'a ait olmayacağı ise açıktır. İslâm düşünce tarihi boyunca kaleme alınan kitaplar içinde Kur'ân ve sünnete sadık kalarak sadece onların yorumu mâhiyetinde yazılmış olan eserlere rastlandığı gibi, dinî telifât niteliği taşımakla beraber Kur'ân ve sünneti yansıtmayan ve halkın çoğunun anlayamadığı pek çok kitaba da rastlamak mümkündür. Bu tür kitaplar halkı Kur'ân'ı anlamaya sevk etmediğinden dolayı, maalesef halk Kur'ân'ı sadece ibâdet etmek amacıyla okuma yoluna gitmiş, ilâhî mesajları anlama gayreti içinde olmamıştır. Said Nursî bu sebeple dînî muhtevalı bütün kitapların Kur'ân'a gölge değil, bir ayna olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Ona göre müslümanların dinî meselelerde gösterdikleri ihmalin en önemli sebebi, onların zarûrî hükümler ile ictihâdî hükümler arasındaki dengeyi kuramamasıdır. Zira Kur'ân ile onun tefsiri mâhiyetinde olan sünnetin yüzde doksanını zarûrî hükümler yani üzerinde tartışma yapılmayacak kadar açık olan konular oluşturur. Diğer yüzde onu ise içtihâdî konulardır. Said Nursî, müslümanların yüzde doksan oranındaki zarûrî hükümler dururken, yüzde on nisbetindeki içtihâdî konularla meşgul olmasını "Kur'ân'dan uzaklaşma" olarak nitelemektedir. Müellife göre şâyet dinin zarûrî hükümlerinde doğrudan doğruya Kur'ân'a müracaat edilseydi, zihin tabiî olarak onun kutsiyetine intikal eder ve bu sûretle kalpte bir "meleke-i hassasiyet" oluşur, imanın sürekli hatırlatması karşısında Kur'ân'a duyarsız kalınmazdı. Bu sebeple dînî kitaplar, Kur'ân'ı referans gösteren, kişiyi sürekli ona yönelten mâhiyette yazılması gerekirken, mukallitlerin hatası yüzünden zamanla Kur'ân'a karşı bir perde oluşturmuştur.[700]

Said Nursî'ye göre halkın çoğunluğu, anlayış seviyelerini zorlaması sebebiyle aklî izah ve delillere fazla yer veren kitaplara rağbet etmemekte, onları bürhândan ziyade, Kur'ân'ın kutsiyeti kendine çekmektedir. Bu sebeple din bilginlerinin kitapları Kur'ân'ı unutturmamalı, aksine onu açıklayan bir tefsir olarak anlamaya sevketmelidir.[701]

698 *Mektûbât*, s. 287-288.
699 *Mektûbât*, s. 171.
700 *Sünûhât*, s.31-32.
701 *Sünûhât*, s.31.

Dînî konularda insanları doğrudan Kur'ân'a yöneltmenin üç yolu bulunmaktadır. Birincisi: Müelliflere gösterilen saygıyı, onları tenkit etmek sûretiyle ortadan kaldırıp nazarları Kur'ân'a yöneltmek. Said Nursî bu yolu son derece tehlikeli ve insafsızca bulmaktadır. İkincisi: Tedrici bir eğitim ile dinî kitapları Kur'ân'ı yansıtan şeffaf birer tefsir şekline getirmek. Müellif buna ilk dönem eserlerinden *el-Muvatta'* ile *el-Fıkhu'l-ekber*'i örnek verir. Yine bu konuda o, "meselâ bir kişi İbn Hacer'e nazar ettiği vakit, Kur'ân'ı anlamak ve ne dediğini öğrenmek maksadıyla bakmalı" demektedir. Üçüncü yol ise, insanların dikkatini tarikat ehlinin yaptığı gibi sadece Kur'ân'a yöneltmektir. Müellif, bir şeriat âlimine nisbeten bir tarikat şeyhinin insanlara daha câzip gelişini buna dayandırmaktadır.[702]

Said Nursî'ye göre, müslümanlar dinle ilgili bilinmesi zarûrî olan konularda doğrudan Kur'ân'a yönelmiş olsalardı, bu yüce kitap daha fazla bir ilgiye mazhar olacağından dolayı onlar üzerinde daha etkili olur ve böylece sadece okunmasıyla teberrük olunan mübârek bir kitap seviyesinde kalmazdı.[703]

C. Hissî Mu'cizeler

Said Nursî'nin hissî mu'cizeler hakkındaki görüşlerini iki grupta ele almak mümkündür.

1. Hz. Peygamber'in Zâtı İle İlgili Olanlar

Said Nursî'ye göre, Hz. Peygamber'in Kur'ân'dan sonra en büyük mu'cizesi kendi zâtıdır. Kelâm kitaplarında da yer aldığı gibi[704] onun hal ve davranışlarında, sözünde, ahlâkında, sîretinde ve sûretindeki güzellik ve mükemmellik nübüvvet davasındaki doğruluğunu ve ciddiyetini ispat eden önemli niteliklerdir. Meselâ, meşhur bir yahudi bilgini iken müslüman olan Abdullah b. Selâm'ın sadece Hz. Peygamber'in simasını görmekle "bu simada yalan ve hile olamaz"[705] diyerek iman etmesi bunun bir delilidir. Said Nursî, bu konuda detaylı bilgi için Kâdî Iyaz'ın *eş-Şifâ* adlı eserine müracaat edilmesini tavsiye eder.[706]

Diğer yönden Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat eden delillerden biri de onun peygamber olarak gönderileceğine dair semâvî kitaplarda yer olan müjdelerdir.[707] Said Nursî,

---

702 *Sünûhât*, s. 32-33.
703 *Sünûhât*, s.33-34.
704 bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 202-210; Nesefî, *Tebsıra*, I, 489-491; Râzî, *Muhassal*, s. 208.
705 bk. *Tirmizî*, "Kıyâme", 42; *İbn Mâce*, "İkâme", 174.
706 *Mektûbât*, s. 83,163-164; *Asâ-yı Mûsa*, s. 110; *İşârât*, s.119.
707 Mehmet Aydın, "Beşâirü'n-nübüvve", *DİA*, V, 549-550.

Hüseyin el-Cisr'in (1885-1909) *el-Husûnü'l-hamîdiyye*[708] isimli kitabında, semâvî kitaplarda yer alan Hz. Peygamber'in nübüvvetine dair yüz on delil tespit ettiğine işaret ederek bunların bir kısmını zikretmekte, Tevrat, Zebur ve İncillerde yer aldığı âyet numaralarıyla sıralamaktadır. Müellife göre semâvî kitaplarda Hz. Peygamber'in vasıflarına yer verildiği gibi, bazı isimler de onu nitelemektedir.[709] Bu isimler içinde daha çok hak ve batılı birbirinden ayıran anlamında "Baraklit" veya "Faraklit" ismi üzerinde durulmaktadır. Yine ona göre Süryanice ve İbranice olan bazı isimler Ahmed, Muhammed gibi Hz. Peygamber'in isimlerine işaret etmektedir.[710]

2. Hz. Peygamber'in Zâtı Dışında Olanlar

Said Nursî *Mektûbât*'ta Hz. Peygamber'in zâtı dışında meydana gelen hissî mu'cizelerinin çoğunu belli başlıklar altında incelemiyorsa da muhtelif gruplar altında ele almaktadır. Bunları a)Yemek bereketi ile ilgili olanlar. b)Su, yağmur ve bulut ile ilgili olanlar. c)Duasıyla gerçekleşen harikalar. d)Hz. Peygamber'in şifa vermesiyle ilgili olanlar. e)Melek, cin, hayvan, ağaç taş ve ölülerle ilgili olanlar. f)İnşikâk-ı kamer ve mi'rac şeklinde gruplandırmak mümkündür.[711]

Hissî mu'cizeler arasında da bir tasnife giden Said Nursî, bunları da iki grupta inceler. Bunlardan bir kısmı nübüvvetini tasdik ettirmek gayesiyle mazhar olduğu mu'cizelerdir. Müellif buna Hz. Peygamber'in Mescid-i Nebevi'de üzerine dayanarak Müslümanlara hitap ettiği kuru direğin inlemesini (hanîn-i ciz'), ayın ikiye bölünmesi (inşikâk-ı kamer) ve parmaklarından su akması gibi örnekleri verir. Zira bu tür mu'cizeler, sadece nübüvvetin tasdiki için bir hüccet olarak meydana gelmiş, müminlerin imanının artmasına sebep olmuş, münafıkları ihlaslı olmaya, inanmayanları da imana davet etmiş, avam ve havas bunlara şahit olmuştur.[712]

Fakat muhtelif örneklerine yer verdiği berekete dair yani yiyecek ve su ile ilgili olanları ise müellif, mu'cizeden ziyade bir kerâmet bir ikram veya ihtiyaca binaen verilmiş rahmânî bir ziyafet olarak nitelendirmektedir. Zira bu mu'cizeler, Hz. Peygamber'in, rızkı yaratan, merhametli ve cömert bir zâtın memuru ve hürmete layık bir kulu olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan Arap yarımadasının suyu ve ziraati az olduğu bilinen bir husustur. Bu sebeple orada yaşayanlar açlık ve susuzlukla fazlaca karşı karşıya kalmışlardır. Bu yüzden Hz. Peygamber'in pek çok mu'cizeleri yiyecek ve içecekle ilgili olmuştur. Bu tarz

---

708 bk. el-Cisr, *el-Husûnü'l-hamîdiyye*, s. 52-94.

709 bk. Maverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, s. 90-100; Rahmetullah el-Hindî, *İzhâru'l-hak*, s. 654-685.

710 *Mektûbât*, s. 148-159.

711 *Mektûbât*, s.81-203.

hârikulâde olaylar nübüvvet iddiasını ispat eden bir mu'cize olmaktan ziyade ihtiyaç doğduğunda Hz. Peygamber'e ilâhî bir ikram ve lütuf hükmündedir. Çünkü bu mu'cizeleri görenler zaten Hz. Peygamber'in nübüvvetini tasdik etmişlerdi. Fakat müellif mu'cize meydana geldikçe müminlerin imanının arttığına işaret etmektedir.[713]

Diğer yönden Said Nursî, Hz. Peygamber'in parmaklarından suyun akması ve çok sayıda kişinin bu sudan içmesini[714] mütevâtir kabul etmektedir. Ona göre bu mu'cize, yalan üzerinde birleşmesi mümkün olmayan bir topluluktan nakledilmiş ve üç defa büyük topluluklar önünde tekrarlanmıştır. Bu yüzden Buhârî, Müslim, İmam Mâlik, İmam Şuayb ve İmam Katâde gibi pek çok âlim bu mu'cizeye yer vermiştir.[715]

Said Nursî bunlardan ayrı olarak, ağaç ve taşın çağrılınca gelmesi, taşların ve yiyeceğin tesbih etmesi,[716] Hz. Peygamber'in başkalarına mu'cizevî olarak şifa vermesi,[717] muhtelif kişilere yaptığı dua ve beddualarının gerçekleşmesi,[718] bir bulutun Hz. Peygamber'i gölgelendirmek amacıyla takip etmesi,[719] Hz. Peygamber'in mu'cizevî olarak insanların şerrinden korunması,[720] bazı hayvanların ve ölülerin konuşması,[721] cin ve meleklerle ilgili olmak üzere muhtelif hissî mu'cizeye yer vermektedir.[722]

Said Nursî, Hz. Peygamber'in insanların şerrinden korunmasını açık bir mu'cize olarak nitelendirir. Zira onun, nübüvvet iddiasıyla ortaya çıktığında bir çok düşmanının bulunması, peygamberlik süresince nöbetçiye ihtiyaç duymadan yaşaması, çok defa suikasta maruz kaldığı halde rahat döşeğinde vefat etmesi bunu açıkça ortaya koymakta ve insanların şerrinden korunduğunu ifade eden âyet de[723] bunu te'yid etmektedir.[724]

Said Nursî, meleklerin Hz. Peygamber'e hizmet etmeleri ve ona görünmelerini, cinlerin iman ve itaat etmelerini Kur'ân'da da yer alması dolayısıyla mütevâtir kabul etmektedir.[725] Bunun yanında müellif, ölünün konuşması, kalkıp yemek yemesi gibi rivâyetleri zikrederken İmam Taberânî'ye ve Ebû Nuaym'ın *Delâil-i nübüvve*'sine işarette bulun-

---

712 *Mektûbât*, s. 120-121.
713 *Mektûbât*, s. 103-110, 120-121.
714 bk. *Buhârî*, "Vudû'", 32, 46, "Menâkıb", 25; *Müslim*, "Fezâil", 45; *Nesâî*, "Tahâret", 60; *Ebû Dâvud*, "Mukaddime", 5; *Tirmizî*, "Menâkıb", 6; *el-Muvatta*, "Tahâret", 32; *Müsned*, III, 132.
715 *Mektûbât*, s. 111.
716 *Mektûbât*, s. 115-118, 122-124.
717 *Mektûbât*, s. 127-129.
718 *Mektûbât*, s. 131-136.
719 *Mektûbât*, s. 162.
720 *Mektûbât*, s. 144-147.
721 *Mektûbât*, s. 138-142.
722 *Mektûbât*, s. 142-144.
723 el-Mâide 5/67.
724 *Mektûbât*, s. 144-147.
725 *Mektûbât*, s. 142-144.

makta, Hz. Peygamber'in nübüvvetini tasdik etmeyenlere yönelik olarak, ölülerin bile onun nübüvvetini tasdik ettiklerini, inanmayan dirilerin ise ölülerden daha ölü olduklarını beyan etmektedir.[726]

Hissî mu'cizeler içinde zikredilen bir başka hadise de ayın ikiye bölünmesidir[727] (inşikâk-ı kamer). Bu hadise, Kur'ân'da da yer alışı[728] sebebiyle mütevâtir olup, Hz. Peygamber'in büyük mu'cizeleri arasında yer almaktadır.[729] Müellif, bu hadisenin vukûunu inkâr edenlerin: "Eğer vuku bulsaydı herkes bilir, tarih kitaplarında yer alırdı" şeklindeki itirazına[730] şöyle cevap vermektedir: İnşikâk-ı kamer, nübüvvet iddiasına delil olmak üzere, o iddiayı işiten ve inkâr eden bir topluluğa gece vakti, uyku zamanında, ani olarak gösterilmesi, ayın görülmesinin yerlere göre farklı oluşu, sis ve bulut gibi görmeye engel teşkil eden sebeplerin bulunması ve medeniyetin yaygınlaşmaması sebebiyle gökyüzünü rasat etme alışkanlığının az oluşu gibi engellerden dolayı dünyanın her tarafında görülüp tarihe geçmemiştir.[731]

Diğer yönden, Hz. Peygamber'e inanmayanların bu konudaki inatları bilinmektedir. Said Nursî'ye göre Kur'ân'ın inşikâk-ı kamerle ilgili âyeti[732] bu hadiseyi herkese ilan ettiği halde Kur'ân'ı inkâr edenlerden hiçbiri bu âyeti tekzip etmemiştir. Şâyet bu hadise inanmayanlar tarafından kesin bir şekilde bilinmeseydi Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiasını iptale çalışacaklardı. Halbuki tarih ve siyer kitapları bu hadiseye dair inanmayanların hiç bir itirazını nakletmemiştir. İnanmayanlar bu hadiseyi inkâr etmemişler, Kur'ân'ın da naklettiği gibi[733] sihir olarak nitelendirmişlerdir. Kureyş kabilesinin inatçı müşriklerinin bile bu hadiseyi sihir olarak vasıflandırması inşikâk-ı kamer hadisesinin meydana geldiğini ortaya koymaktadır.[734]

Öte yandan Said Nursî, inşikâk-ı kamer, Hz. Peygamber'in parmaklarından su akması ve kuru direğin inlemesine dair mu'cizeleri kelâm alimlerinden Teftâzânî (ö. 793/1390) gibi pek çok kişinin mütevâtir olarak zikrettiklerini ifade etmektedir.[735]

Said Nursî inşikâk-ı kamer konusunda mu'cize başlığında da ifade edildiği üzere aklın mu'cize karşısındaki konumunu ele almakta ve mu'cizenin nübüvveti ispat, münkirleri

---

726 *Mektûbât*, s. 141-142.

727 İnşikâk-ı kamer konusunun Kur'ân'da, hadiste ve kaynaklarda işlenişiyle ilgili detaylı bilgi için bk. İlyas Çelebi, *İtikâdî Açıdan Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler*, s. 152-183.

728 el-Kamer 54/1.

729 *Mektûbât*, s. 164.

730 bk. Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbîtu delâili'n-nübüvve*, I, 55-56.

731 *Mektûbât*, s. 189; *Sözler*, s. 548; *İşârât*, s. 137.

732 el-Kamer 54/1.

733 el-Kamer 54/2.

734 *Mektûbât*, s.164, 190; *Sözler*, s. 549.

735 *Mektûbât*, s. 190.

ikna için gösterildiğini, icbar için gösterilmediğini ifade etmektedir. Şâyet mu'cize inanmayanları ikna edecek derecede değil de inanmak zorunda bırakacak şekilde gösterilseydi bu, Allah'ın hikmetine ve insanın sorumluluğuna zıt olurdu. Çünkü insanın sorumluluğu (teklif) akla kapı açmayı fakat irâdeyi de ortadan kaldırmamayı gerektirmektedir. Şâyet Allah, ayın bölünmesini bir iki saat öylece tutsa ve olay bu nedenle beşerin tarihine geçseydi, bu takdirde söz konusu hadise diğer semâvî hadiseler statüsüne girer, nübüvvet iddiasına delil teşkil etmezdi. Ya da apaçık bir mu'cize olurdu ki bu durumda irâdeyi ortadan kaldırarak insanları inanmaya mecbur bırakırdı. Bu yüzden Said Nursî, inşikâk-ı kamer hadisesinin, mezkur sebeplerden dolayı bütün dünyaya gösterilmediğini ve dolayısıyla tarih kitaplarında yer almadığını vurgulamaktadır.[736]

Hissî mu'cizeler içinde ele alınan bir başka hârikulâde hadise ise mi'ractır. Said Nursî'ye göre bu hadise sadece imanın bir konusu olup, ancak müminlere yöneliktir. Bu nedenle, Allah'a ve Hz. Peygamber'e inanmayanlara iman esaslarını ispat etmeden önce mi'rac hadisesi anlatılamaz.[737]

Mi'racın keyfiyeti konusunda Said Nursî, bu hadisenin sadece ruhla meydana geldiği görüşüne[738] katılmamakta, bu olayın ruh ve beden bütünlüğü içinde vuku bulduğunu ifade etmektedir.[739] Hz. Peygamber mi'rac esnasında melekleri, cenneti yani âhiret ahvâlini görmüş hatta Zât-ı zü'l celâl'i göz ile müşahede etmiş, beş vakit namazı da hediye getirmiştir.[740]

Müellife göre, Hz. Peygamber yeryüzü ehline inşikâk-ı kamer mu'cizesini, semâ ehline ise mi'rac mu'cizesini göstermiştir. Onun bu ifadelerinden mi'racı, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispata yönelik bir mu'cize olarak kabul etmediği anlaşılmaktadır. Ancak bu hadisenin vukuunu ispat sadedinde Said Nursî, Kureyş müşriklerinin bu olaya inanmamaları ve kendisinden delil istemeleri karşısında Hz. Peygamber'in onlara Beytü'l-Mukaddes hakkında bilgi vermesini nakletmektedir.[741]

Said Nursî'nin mi'râcı ele alırken konuya, meselenin lüzûmu, hakikati, hikmeti ve faydası açılarından yaklaştığı görülmektedir. Mi'râcın lüzûmu konusunda o, Allah'ın biri cüzî diğeri de küllî olmak üzere iki tür hitabı veya iltifatı olduğuna temas etmekte, bunlardan cüzî olanın velâyete, diğerinin ise risâlete tekâbül ettiğini beyan etmektedir. Ona göre

---

736 *Mektûbât*, s. 85, 190; *Sözler*, s. 549-550.

737 *Sözler*, s. 524.

738 bk. Beyâzî, *İşârâtü'l-merâm*, s. 316-317.

739 Miracın ruh ve bedenle meydana geldiği konusunda bk. Kâdî Iyaz, *eş-Şifâ*, I, 150-152; el-Beyâzî, a.g.e., s. 314; Gazzâlî, *Fıkhü's-sîre*, s. 102.

740 *Sözler*, s. 531, 544.

741 *Mektûbât*, s. 164-165.

mi'râc, Hz. Peygamber'in velâyetinin bütün velâyetlerin üstünde olduğunu göstermektedir. Zira mi'râcın bâtını velâyet olup mahlûkâttan yaratıcıya bir yükseliştir. Zâhiri ise risâlet olup Yaratıcıdan mahlûkâta iniş niteliğindedir. Velâyet, Allah'a yakın olma gayreti olup zaman içinde, tedricen ve bir çok dereceleri geçmekle gerçekleşir. Risâlette ise böyle bir derece olmadığından Allah'a yakın olmak için velâyette olduğu gibi uzun zaman gerektirmez. Bu sebeple hadislerde de beyan edildiği gibi mi'rac hadisesi çok kısa sürede olup bitmiştir.[742]

Said Nursî'nin, bir çok konuda uyguladığı "esmâ merkezli" yaklaşımını mi'râc konusuna da yansıttığı görülmektedir. Buna göre Allah'ın güzel isimleri bütün varlıklara tecelli etmekte yani yansımaktadır. Allah, rubûbiyetine ait bu tecellilerin bilinmesini ve takdir edilmesini dilemektedir. Böyle bir murâd, rubûbiyetin tecellilerini bilip takdir edebilecek varlıkları gerektirmektedir. Bu yüzden Allah, insanı evrenin en mükemmel varlığı ve kendi isimlerini anlayıp takdir edebilecek bir kabiliyette yaratmıştır. Ona göre mikrokozmos olan insan, makrokozmos olan kâinâtın en önemli varlığı olduğundan bütün evrene yansıyan esmâ-i hüsnâyı ruh aynasında gösterebilmektedir. Dolayısıyla Allah'ın zâtı ve isimleri, insanoğlunun mânen en yüksek bir ferdi olan Hz. Peygamber'de en yüksek derecede yansıması, nübüvvetinin evrensel olması ve Allah'ın rubûbiyetine ait mertebeleri peygamberine göstermeyi dilemesi mi'râcı gerekli kılmış ve göz ile görerek Allah'la konuşma şerefi mi'racla ancak ona ait olmuştur.[743]

Said Nursî'nin, mi'rac hadisesini Hz. Peygamber'in velâyet yönü ile alakalandırması dikkat çekicidir. Ona göre Hz. Peygamber'in velâyeti, risâletine mebde teşkil etmiştir. Bu yüzden de mi'râc, velâyeti açısından onun en yüksek derecesi ve kerâmeti olarak risâletine yöneliktir.[744]

Müellife göre, Hz. Peygamber'in hissî mu'cizelerini bizzat gördükleri halde bunları kabul etmeyenler, aslında bu mucizeleri tamamen inkâr etmemişler, bunların sihir olduğunu iddia etmişlerdir. Böyle bir kabul bile, hârikulâde bir olayın meydana geldiğini ortaya koymaktadır. Öte yandan inanmayanların en azından bir kısmı, gerçekte Hz. Peygamber'in Allah'ın elçisi ve gösterdiği hârikulâde olayların da onun mu'cizesi olduğunu biliyorlardı. Fakat onlar hem kendilerini hem de diğer insanları kandırmak için bu mu'cizeleri sihir olarak nitelendirmişlerdir.[745]

---

742 *Sözler*, s. 526-527.
743 *Sözler*, s.527-529, 544.
744 *Sözler*, s. 527.
745 *Mektûbât*, s. 83.

Nübüvvetinin evrensel olması sebebiyle Hz. Peygamber'in mu'cizelerinin de bu niteliğe paralel olarak çeşitli olduğunu ve kâinâtın bir çok yönüyle alakalı pek çok mu'cizeye mazhar olduğunu belirten. Said Nursî bu konuyu, hükümdarın bir yâverini pek çok kıymetli hediye ile farklı kavimlerin bulunduğu bir şehre gönderdiğinde, her grubun onu karşılamak üzere birer temsilci gönderip kendi dilleriyle ona hoş geldin demeleri gibi, Allah teâlâ'nın da Hz. Peygamber'i bu âleme bir elçi olarak göndermesi üzerine, taş, su, ağaç, hayvan, insan, ay, güneş gibi evrendeki bütün türlerin kendilerine has dillerle mu'cize olarak Hz. Peygamber'in nübüvvetini tasdik etmeleriyle örneklendirir.[746]

Said Nursî'ye göre, Hz. Peygamber'in mazhar olduğu bu mu'cizeler, onun kâinâtın bütün türleri tarafından peygamber olarak tanındığı göstermektedir. Bu yönüyle onun, bütün varlıkların Rabb'i olan Allah'ın bir memuru ve resûlü olduğu gerçeği de ortaya çıkmaktadır. Bu tıpkı bir hükümdarın büyük bir müfettişinin her bir devlet dairesi tarafından tanınması gibidir. Bu sebeple Allah'ın rubûbiyetindeki her nesnenin, melekten sineğe ve örümceğe kadar her varlık türünün Hz. Peygamber'in nübüvvetini tanıdığı söylenmelidir. Fakat bunun insanların tanıması gibi olmadığı açıktır. Bu sebeple Said Nursî, "kendilerine has bir lisanla" ve "mu'cize olarak" ifadelerini kullanmaktadır. Müellif, Hz. Peygaber'in nübüvvetinin evrensel ve mu'cizelerinin de çeşitli olması gibi husûsiyetlerinden dolayı, onun risâletinin diğer peygamberlerin risâletinden daha kapsamlı olduğunu da vurgulamaktadır.[747]

Müellife göre, Hz. Peygamber'in her hali onun doğruluğuna ve nübüvvetine delil olsa da, onun her hal ve davranışı hârikulâde olarak nitelenemez. Zira Allah, peygamberini sosyal hayatta, insanlara dünya ve âhiret saadetini kazandıracak işlerde örnek olması ve aslında her biri birer ilâhî kudret mu'cizesi olduğu halde ülfet ve alışkanlık sebebiyle sıradan gözüken rabbânî sanatı ve tasarrufu insanlara öğretmesi için kendi içlerinden seçmiştir.[748]

Said Nursî'nin, bir çok mu'cizeye mazhar olmuş bir peygamberin niçin Uhud savaşının sonunda ve Huneyn savaşının başında mağlup olduğu sorusuna verdiği cevap, Hz. Peygamber'in toplum hayatındaki fonksiyonunu vurgulaması açısından oldukça dikkat çekicidir. Ona göre Hz. Peygamber, kişi ve toplum hayatının ilkelerini ve başarıya ulaşmak için Allah'ın fıtrî şeriatı demek olan tabiat kanunlarına uygun hareket etmenin gerekliliğini öğretmek ve insanlara bu konularda rehberlik etmek için gönderilmiştir. Şâyet peygamber, kişisel ve sosyal hayatta sürekli hârikulâde davranışlar sergileyip mu'cizeler gösterseydi,

---

746 *Mektûbât*, s. 84.

747 *Mektûbât*, s. 138, 147-148.

748 *Mektûbât*, s. 85.

yukarıda söz edilen açılardan insanlara rehber olamazdı. Bu yüzden o, sadece peygamberliğini ispat etmek ve kendisine inanmayanları susturmak üzere, ihtiyaç anında ve nâdiren mu'cize göstermiştir. Genelde ise o herkesten fazla Allah'ın emirlerine, irâde ve hikmet ile tesis edilen "âdetullah kanunlarına" uygun davranmış, düşmana karşı zırh giymiş, sipere girmeyi emretmiş, yaralanmış ve zahmet çekmiştir. Nâdiren gösterdiği mu'cizeler ise, kişinin sorumluluğunu ortadan kaldıran ve dünya hayatındaki imtihanı anlamsız kılan zorunlu bir iman doğuracak tarzda olmamıştır. Şâyet böyle olsaydı Ebû Cehil de Hz. Ebû Bekir gibi inanır, imtihanın önemi kalmazdı. Bu yüzden mu'cize, imtihan ve sorumluluk sebebiyle akla açık bir kapı bırakmış, irâdeyi tamamen ortadan kaldırmamıştır.[749]

D. Haberî Mu'cizeler

Hz. Peygamber'in geçmiş ve geleceğe dair bazı hadiseleri haber vermesi de onun mu'cizelerindendir. Zira o ne bir kâhindir, ne eski kitapları okumuş ve ne de Ehl-i kitapla beraber bulunmuştur. Bu durumda, geçmiş ve gelecekle ilgili verdiği haberlerin doğruluğunun sabit olması onun vahye muhatap olduğunu ve nübüvvetle görevli bulunduğunu açıkça ortaya koyar.[750]

Hz. Peygamber'in, bir kısmı Kur'ân'da da yer alan geçmiş ve gelecekle ilgili haberlerinin onun nübüvvetine delil olduğunu zikreden müellif, Hz. Peygamber'in ümmî oluşuna rağmen geçmiş enbiyâ ve kavimlerine ait bazı bilgileri Kur'ân lisanı ile ümmetine bildirdiğini belirtir. O, ilâhî vahiyle bildirdiği bu kıssalarla, bütün peygamberlerce ittifak edilen konuları onaylamış, ihtilaflı olanları ise tashih etmiştir. Hz. Peygamber'in bu yönü onun nübüvvetine delil teşkil eden bir mu'cizesi olduğu gibi, diğer peygamberlerin nübüvvet delilleri de mânevî birer delil olarak Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etmektedir.[751]

Said Nursî, Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr edip onun sadece zeki bir insan olduğunu iddia edenlere, onun gayba dair verdiği haberlerle karşı çıkar. Ona göre Hz. Peygamber'in gayba dair verdiği haberler konusunda iki ihtimal öne sürülebilir. Buna göre ya onun geçmiş ve geleceği bilecek kadar keskin bir zekâ ve dehâya sahip bulunduğu, ya da onun Allah'ın bir elçisi olduğu ve mahlûkâtla ilgili bilgileri vahiy yoluyla alıp insanlara bildirdiği kabul edilecektir. Zira nübüvvet söz konusu olmadan bu özelliklerin bir kişide bulunması mümkün değildir. Şâyet olduğu kabul edilse bile bu yine Allah'ın bir lütfudur. Bu durum bile tek başına bir mu'cize niteliği taşır. Öte yandan Hz. Peygamber'in nübüvveti kabul edilmeyip, onun sadece bir dâhi olduğu söylense bile, yüz dehâ derecesinde

749 *Lem'alar*, s. 74-75; *Mektûbât*, s. 85.
750 Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 117-118.
751 *İşârât*, s. 122; *Sözler*, s.376-378.

kutsî bir dehâyı taşıyan bu kimsenin yanlış haber vermeye tenezzül etmeyeceği ise açıktır.[752]

Said Nursî Hz. Peygamber'in haberî mu'cizelerini ele alırken onun gaybı bilip bilmediği konusunu da tartışır. Allah bildirmediği müddetçe peygamberin gaybı bilemeyeceği şeklinde kelâm ekollerinin de benimsediği[753] anlayışı zikrettikten sonra gaybın peygambere bildirilmesinin hikmeti üzerinde durur. Aslında Allah'ın hikmet ve rahmeti gayba dair haberlerin bir çoğunu peygamberine bildirmemeyi gerektirir. Çünkü sosyal hayatta meydana gelen olayların pek çoğu insanın hoşlanmadığı türdendir. Meydana gelmeden önce bunları bilmek kişiye üzüntü verir. Bu sebepten dolayı meselâ ecel ve meydana gelecek musibetler müphem kalmıştır. Bu yüzden Allah, Hz. Peygamber'in ümmetine karşı merhametini incitmemek için vefatından sonra Ehl-i beyt, sahâbe ve ümmetinin başına gelecek olan müessif olayları yine hikmet ve rahmetinin gereği olarak ayrıntılı bir şekilde bildirmemiştir. Bununla beraber O, bazı hikmetlerden dolayı önemli olayları peygamberine bildirmiş o da bunları sahâbeye haber vermiştir.[754]

Said Nursî, Kur'ân'da yer alan gaybî haberler yanında Hz. Peygamber'in gelecekle ilgili haberlerine de yer verir. Fakat bu haberlerden bir kısmında Hz. Peygamber, cüzî bir hadiseyi değil, tekrar eden küllî hadiseleri cüzî bir şekilde haber vermiştir. Söz konusu hadisenin bir çok yönleri bulunmakta, peygamber ise her defasında bunların farklı bir yönünü beyan etmektedir. Ancak hadis râvileri bu farklı yönleri birleştirerek rivâyet ettikleri için, hadise realiteye uygun düşmemektedir. Müellif bu konuda mehdînin geleceğine dair bir birinden çok farklı rivâyetleri örnek gösterir.[755]

Said Nursî'nin fazla detay vermeden zikrettiği haberî mu'cizeler klasik kelâm kaynaklarında da yer alır.[756] Bunlar daha çok bazı şehir ve ülkelerin fethedilmesi, bazı insanların ölümü, hilâfet, çeşitli fırka ve şahıslar ve bazı fitnelerin zuhûruyla ilgili muhtelif haberlerden oluşmaktadır.[757]

III. VELÂYET KERÂMET ve İSTİDRÂC

A. Velâyet

---

752 *Mektûbât*, s. 96-102.

753 bk. İlyas Çelebi, *İslâm İnancında Gayb Proplemi*, s. 159-161.

754 *Mektûbât*, s. 88-89.

755 *Mektûbât*, s. 88.

756 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 204; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 117-119.

757 *Mektûbât*, s. 93-100; Hz. Peygamber'in gaybla ilgili haberlerinin kaynakları ve değerlendirilmesi konusunda detaylı bilgi için bk. İlyas Çelebi, *İslâm İnancında Gayb Problemi*, s. 109-141.

Velâyet, kişinin sahip olduğu mânevî bir derece olup buna sahip olana velî denmektedir. Kur'ân'da iman ve takvâ sahibi kişiler olarak nitelendirilen bu kimseler için dünya ve âhirette bir takım müjdelerin olduğu belirtilmektedir.758 Öte yandan velî, Allah'ı ve sıfatlarını tanıyan, günahlardan uzak durup itaat üzere olan, nefsânî arzulara ve lezzetlere dalmayan kimse olarak tanımlanmıştır.759

Said Nursî, tasavvuf, tarikat ve velâyet gibi konulara dair görüşlerini muhtelif eserlerinde ele almakla beraber söz konusu mevzuları daha çok Yirmi Dokuzuncu Mektubun Dokuzuncu Kısmı olan "Telvihât-ı tis'a" da işlemektedir.760

Ona göre, Hz. Peygamber'in velâyeti, bütün velâyetlerin üstündedir. Mi'râc konusunu işlerken Hz. Peygamber'in velâyet yönüne de temas eden müellif, miracı, onun en büyük kerâmeti olarak nitelendirmekte ve risâletine mebde teşkil ettiğini ifade etmektedir. Velâyeti "kurbiyet merâtibindeki sülûk" olarak tanımlayan Said Nursî, bu sülûkun peygamber ve diğerlerine göre farklılık arz ettiğini beyan eder. Zira Allah'a yakın olma konusunda peygamber seyr-i sülûka ihtiyaç duymamakla beraber diğerleri, umumiyetle uzun bir zamanı içeren bu sülûku takip etmek zorundadır.761 Bu sebeple müellif, bazı mutasavvifenin velâyeti nübüvvete tercih etmesini eleştirerek, onların bu konuda tehlikeye düştüğünü ifade etmektedir.762

Velâyet risâletin, tarikat da şeriatın bir delilidir. Bunlardan velâyet, risâletin tebliğ ettiği iman esaslarını kalp gözü ile görmeyi ve bunlardan haz almayı temin etmektedir. Bu açıdan velâyet ve tarikat, insanın mânevî açıdan terakkî etmesinde birer feyiz kaynağı olmuştur.[763]

Said Nursî, İmam Rabbânî'nin *Mektûbât* isimli eserinde velâyeti, küçük, orta ve büyük olmak üzere üçe ayırdığını söyler. Bunlardan küçük olan herkes tarafından bilinen velâyettir. Orta velâyet hakkında herhangi bir bilgi vermeyen müellif, büyük olanı sahâbenin velâyeti olarak tanımlamaktadır.[764]

Nübüvvetin vârisleri olan sahabenin velâyeti, velâyet-i kübrâdır. Nübüvvetin velâyetten üstün oluşu sebebiyle, en büyük bir velî bile sahâbenin seviyesine çıkamaz. Zira sahâbe-i kirâm, nübüvvet nuruyla terbiye edilmiştir. Bu sebeple onlar doğrudan doğruya zâhirden hakikate geçerek kurbiyet makamına erişebilirler. Onların bu velâyeti kısa olmakla beraber gayet yüksek olup, tarikatta olduğu gibi çoğu zaman uzun bir müddeti gerektiren sülûka

---

[758] el-Bakara 2/257; Yûnus 10/62-64..
[759] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, II, 203.
[760] *Mektûbât*, s. 415-432.
[761] *Sözler*, s. 526-527.
[762] *Mektûbât*, s. 425.
[763] *Mektûbât*, s. 416.

mecbur değillerdir. Diğer taraftan Said Nursî, keşif ve kerâmetlerin onlarda nâdiren göründüğünü esasen diğer evliyânın pek çok kerâmetinin de isteğe bağlı olarak değil, ilâhî bir ikram olarak meydana geldiğini beyan etmektedir.[765]

Öte yandan Said Nursî, sahâbe ve diğerlerinin velâyeti konusunda bazı tartışmalara da yer vermektedir. Sahâbenin pek çoğunun dünya işleriyle uğraşmasına ve dünya işlerinden el etek çekmemesine rağmen onların derecesine yetişilemez. Said Nursî bu konuda dünyanın iki yönü bulunduğunu, birincisinin âhirete ve ilâhî isimlere baktığını diğerinin ise nefsânî arzulara yönelik olduğunu beyan eder. Sahâbe, dünyayı bu birinci yönüyle sevmiş ve âhiretin bir tarlası görerek medeniyette ileri gitmiş, ibâdet ve marifetullahta yüksek derecelere ulaşmıştır.[766]

Said Nursî insanın mânevî açıdan ilerlemesinde aklın yanında kalbin de büyük fonksiyon icra ettiğini beyan eder. İnsan (mikrokozmos), kâinâtın (makrokozmos) "fihriste-i câmia"sı dır. Ondaki kalp, pek çok hakikatlerin idrak edilmesinde bir çekirdek gibidir. Zira Allah, küçük bir tohumun içine büyük bir ağacın programını koyduğu gibi, kalbi de kuvveden fiil haline getirmeyi irâde etmiştir. Kalbi, fiil haline çıkarıp iman esaslarının idrak edilmesine yönelten en büyük vâsıta ise zikr-i ilâhî ve tefekkürdür.[767]

Said Nursî, velâyette ve ona ulaştıran yollarda pek çok tehlikenin bulunduğuna da temas eder. Bu yola girenlerden yani tasavvuf metodu ile velâyete ulaşmak isteyenlerden bir kısmı muhtelif sebeplerden dolayı dalâlete düşmüş ve pek çok kimseyi de aynı âkıbete sürüklemişlerdir.[768]

Velâyette farklı dereceler bulunmaktadır. Fakat bu yola girenler bazen bu dereceleri birbirine karıştırmış, hatta kendini peygamberden daha üstün görmüştür. Said Nursî böyle bir kişinin, insanların teveccühünü kazanmak veya başka menfaatler temin etmek gibi düşüncelere sahip olmadığı takdirde, haddini aşarak söylediği sözlerden (şatahât) dolayı sorumlu tutulmayacağını ifade eder. Aksi takdirde ise gurura kapılmakta ve dalâlete düşmektedir. Bu kimseler fıkıh ve usûli'd-dîn bilginlerinin prensiplerini kendine ölçü kabul etmelidir. Öte yandan bu yola girenlerde görülen şatahât, nefse duyulan muhabbetten kaynaklanmaktadır. Zira nefsine muhabbet duyan kişi bu sebeple kendi kusurunu anlayamamakta, kusurlu ve liyâkatsiz nefsini değerli zannetmektedir. Said Nursî, bu konuda yapılan

---

764 *Mektûbât*, s.20.

765 *Mektûbât*, s. 47-48; *Sözler*, s. 458, 460-461.

766 *Sözler*, s. 463-464.

767 *Mektûbât*, s. 415-416.

768 *Mektûbât*, s. 418.

en büyük hatanın, kalbe gelen ilhamın, âyet anlamında kelâmullah zannedilmesi ve bu sebeple vahyin yüksek mertebesine hürmetsizlik edilmesi şeklinde belirlemektedir.[769]

Velâyet ve tarikatın en önemli esasının ihlas olduğunu ve bu sayede riya gibi gizli şirklerden korunulabileceğini ifade eden Said Nursî, ihlası elde edemeyen kişinin bu yola girmemesi gerektiğine işaret eder. Ona göre velâyet yollarının en etkili gücü ise muhabbettir. Zira muhabbet sahibi kişi, mahbubunun kusurlarını görmek istemediği gibi, mahbubunun kemâline ait zayıf emâreleri bile kesin delil imiş gibi telakki etmektedir. Said Nursî bu sebeple, muhabbet ile marifetullaha yönelenlerin şüphe ve itirazlara aldırış etmediklerini, muhabbet olmadığı takdirde ise nefis, şeytan ve diğerlerinin mânevî hücumuna uğradıklarını ifade ederek bu hücuma karşı koyabilmek için güçlü bir imanın gerekli olduğunu vurgulamaktadır.[770] Diğer yönden müellif, bu muhabbetin tehlikeli bir yönüne de dikkat çekmektedir. Zira böyle bir muhabbet kişiyi, kulluğun gereği olan niyaz ve mahviyetten çıkararak, Allah'ın emirlerine karşı nazlanmasına ve ölçüsüz hareket etmesine sebep olabilmektedir. Bunun sebebi ise, mâsivâyı Allah adına yani esmâ-i ilâhînin tecellileri olarak sevmemektir. Bu takdirde böyle bir muhabbet, marifetullaha bir vesile değil, ona perde olmaktadır.[771]

Peygamberlerde olduğu gibi velâyet ehli de Allah bildirmediği sürece gaybı bilemez. Müellif, en büyük bir velînin bile karşısındaki insanın iç dünyasını bilememesini, aşere-i mübeşşere arasında meydana gelen haksız mücâdele ve savaşların ortaya koyduğunu belirtir. Bununla beraber o, şeriatın zahirine muhalefet etmemek şartı ile iki velînin birbirini inkâr etmesinin, bulundukları makama zarar vermeyeceğini de ifade etmektedir.[772]

Velâyet yolları içinde en güzel olanı sünnete ve şerî hükümlere tâbi olmaktır. Bu tâbi oluşla kişi, Allah'ı sürekli hatırında tutabilmekte ve böylece Allah'ın huzurunda olduğunu idrak ederek günlük sıradan işlerini ibâdet bilinci içinde yapabilmektedir. Said Nursî bu yolu, nübüvvetin vârisleri olan sahabe ve selefin takip ettikleri "cadde-i kübrâ" olarak nitelendirmektedir.[773]

B. Kerâmet

---

769 *Mektûbât*, s. 419, 425-428; *Emirdağ*, I, 223.

770 *Mektûbât*, s. 421-422; *Emirdağ*, I, 223.

771 *Mektûbât*, s. 422.

772 *Kastamonu*, s. 144; *Sikke*, s. 157.

773 *Mektûbât*, s. 421.

Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre velînin kerâmeti caiz olmakla beraber[774] Mu'tezile kerâmetin varlığını inkâr etmiştir.[775] Kerâmet konusunda umumiyetle kelâmcıların üzerinde durduğu konu, onun mu'cize gibi Allah'ın bir fiili olması ve mu'cize ile arasındaki farklardır. Zira aklen mu'cize ile kerâmet arasında bir fark olmamasına rağmen mu'cizeyi kerâmetten ayıran özellik, onun nübüvvet iddiasıyla meydana gelmiş olmasıdır. Kerâmette ise velî, peygambere bağlı olduğunu ikrar etmektedir.[776]

Said Nursî Ehl-i sünnet kelâmcılarının kerâmet konusundaki genel yaklaşımlarını benimsemekle beraber bu konudaki farklı görüşlere temas etmemekte ve mu'cize ile kerâmet arasındaki farka değinmemektedir. Bu konuda daha çok o, kerâmete aşırı düşkünlük gösterilmemesi ve bunların başkalarına anlatılmaması üzerinde durmaktadır.

Kerâmet de, mu'cize gibi Allah'ın bir fiili olup, kişinin kudretiyle meydana gelmez. Müellif keşf ve kerâmeti, kişinin Allah katında makbul olduğunu kişiye hissettirmesi şeklinde ifade etmekte ve imanı zayıf olanların inancını takviye etmek gayesiyle ihsan edildiğine dikkat çekmektedir.[777]

Velâyetin kerâmeti olduğu gibi, hâlis niyetin, ihlâs ve samimiyetin de kerâmeti bulunmaktadır. Hatta bu tür kerâmet, bazen velâyetin kerâmetinden daha üstün olabilmektedir. Zira sadece Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla oluşmuş bir topluluğun kardeşlik duygularıyla samimi olarak yardımlaşması bir çok kerâmetin ve yardımın meydana gelmesine sebep olabilmektedir.[778]

Said Nursî, kerâmetle eş anlamlı olmak üzere, ikram, inâyet ve muvaffakiyet gibi kelimeleri de kullanmakta ve bunlara mazhar olanın bunu bazen vuku bulmadan önce bunu bildiğini bazen de vukuundan sonra kerâmet olduğunu anladığını ifade etmektedir.[779]

Kerâmetin başkalarına anlatılmaması konusunu Said Nursî şu şekilde izah eder: Dünya "dârü'l-hikmet ve hizmet" olup ücret ve mükafatın verileceği yer değildir. Yani burada işlenen amellerin karşılığı büyük ölçüde âhirette verilecektir. Bu yüzden uhrevî amellere ait neticeleri dünyada istemek doğru değildir. Verildiği takdirde ise gurura kapılmamak için memnun olarak değil, mahzun bir şekilde kabul etmek gerekir. Bu sebeple müellif, velâyet ehlinin hizmet, meşakkat ve musibeti hoş karşıladığını, nazlanıp şikâyet etmediğini, keşif ve kerâmet verildiğinde ise ilâhî bir iltifat olarak kabul edip insanlardan gizlediklerini

---

774 Cüveynî, *el-İrşâd,* s.320; el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi,* s. 329; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* s. 497; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid,* s. 175-176.

775 Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî,* XV, 241.

776 Cüveynî, *el-İrşâd,* s. 266-270; Sâbûnî, *el-Bidâye,* s. 123-124.

777 *Sikke,* s. 121; *Mektûbât,* s. 422; *Mesnevî,* s. 200.

778 *Barla,* s. 13, 142; *Sikke,* s. 190.

779 *Barla,* s. 11; *Sikke,* s. 121, 189.

lerini beyan etmektedir. Zira bu kerâmetler onları gurura değil, şükür ve ubûdiyete sevk etmiştir. Hatta onların çoğu ameldeki ihlasın bozulmaması için bu kerâmetleri istememiştir. Öte yandan velâyeti bir takım zevk ve kerâmet için isteyenler, velâyetin esası olan ihlası ve dolayısıyla velâyeti kaybetmişlerdir.[780]

Diğer taraftan Said Nursî, tarikatın gayesini anlayamayan bir kısım tasavvuf ehlinin, mânevî açıdan zayıf olanları takviye etmek ve dinde gevşek davrananları teşvik etmek veya hizmetin zorluğundan kaynaklanan meşakkati hafifletmek için, istenilmeden verilen bazı zevk ve kerâmetlere aşırı düşkünlük göstermelerini ve bunları ibâdet ve hizmete tercih etmelerini doğru bulmamaktadır.[781]

Said Nursî, İmam Rabbâni'ye işaret ederek onun, bütün tarikatların gayesini iman esaslarının inkişâfı olarak gördüğünü ve bir iman esasının kesin bir şekilde anlaşılmasını binlerce keşif ve kerâmete tercih ettiğini zikrederek kendisinin de bu görüşü benimsediğini ifade etmektedir.[782]

Kerâmete mazhar olan kişinin, bunu çok gerekmediği sürece başkalarına anlatması doğru değildir. Zira kişi kerâmetin Allah'ın bir ikramı değil de kendi fiili olduğunu düşünerek gurura kapılırsa bu takdirde meydana gelen hârikulâde olay bir kerâmet değil, istidrac olmaktadır. Fakat bilgisi dışında bir kerâmete mazhar olmuşsa bu tehlikesiz bir kerâmettir ve gururlanmamak şartıyla bunu gizlemeye mükellef değildir. Fakat kerâmetle yaklaşık aynı anlamda kullandığı ilâhî ikramın, inâyetin ve muvaffakiyetin başkalarına anlatılması ise zararsızdır. Said Nursî, bu tür kerâmetlerin kişiyi gurura sevk etmediğini ve bu sebeple diğerlerine göre daha yüksek derecede olduğunu ifade ederek, "tahdîs-i nimet"[783] kabilinden bunların anlatılmasında bir sakınca olmadığını beyan eder.[784]

C. İstidrâc

İstidrâc zâlim, kâfir ve azgın kimselerin tedrîcî olarak felâkete yaklaştırılması ve bu esnada kendilerine bazı geçici imkân ve başarıların sağlanması anlamında kullanılmaktadır.[785] Said Nursî'ye göre, kerâmetle istidrâc görünüş olarak birbirine benzese de mânen birbirine zıttır. Zira kerâmet sahibi bunun Allah'ın bir fiili olduğunu bilirken istidrâc sahibi ise Allah'tan gâfil oluşu sebebiyle bunun Allah'ın bir fiili değil, kendi fiili zannederek gurura kapılır. Öte yandan meydana gelen hârikulâde olay, nefsin terbiye edilmesi ve kalbin

---

780 *Mektûbât*, s. 422; *Latif Nükteler*, s. 22; *Emirdağ*, I, 85.
781 *Mektûbât*, s. 426; *Emirdağ*, I, 85.
782 *Sikke*, s. 175.
783 Allah'a karşı şükrünü eda etmek maksadıyla nail olduğu nimeti anlatmak.
784 *Mektûbât*, s. 29; *Barla*, s. 11; *Sikke*, s. 189-190.
785 Detaylı bilgi için bk. M. Sait Özervarlı, "Hârikülâde", *DİA*, XVI, 181-183.

aydınlatılması sonucu meydana gelirse istidrac sahibi ile kerâmet sahibi arasında görünüş itibari ile bir fark bulunmaz. Kerâmet ile istidrac arasındaki bu fark müellife göre buna mazhar olanın düşünce ve hareketlerinde ortaya çıkar. Zira kerâmet sahibi bunun tamamen Allah'ın bir fiili olduğunu bildiği için Allah'a şükrederken, istidrac sahibi bunun kendi fiili olduğunu zannedip gurura düşmektedir.[786]

IV. Hz. MUHAMMED'İN NÜBÜVVETİ

Said Nursî, Hz. Peygamber'in diğer insanlar arasından seçilip vahye muhatap kılınışını Allah'ın hikmeti açısından ele almakta ve bu konuda şöyle demektedir: Allah şu evrende görünen gaye ve faydaları bilerek, görerek, hikmetle yaratıyor ve terbiye ediyor. Yapan bilir, bilen konuşur prensibiyle mademki konuşacak, elbette şuur sahibi varlıklar içinde kapsamlı bir bilince sahip olan insanla ve insan türü içinde hitap etmeye elverişli, mükemmel, güzel ahlâka sahip ve insanoğluna örnek olabilecek kişilerle konuşacaktır. Bunlar içinde biri var ki dost ve düşmana göre en yüksek kabiliyete ve en yüksek ahlâka sahiptir. Aynı zamanda insanoğlunun beşte biri onu rehber kabul etmiş ve yeryüzünün hemen yarısı onun mânevî hükmü altına girmiş ve gelecek onun getirdiği ışıkla bin üç yüz sene aydınlanmıştır. İnananlar günde beş defa onunla imanlarını tazelemekte ve ona rahmet duaları etmektedir. İşte bu zât Hz. Muhammed'dir. Allah ona vahyetmiş ve insanlara rehber yapmıştır.[787]

Said Nursî Hz. Peygamber'in nübüvvet yönüyle bir insan olarak yaptığı davranışlar arasında bir ayırıma gitmektedir. Hz. Peygamber bir insan olarak diğer insanlar gibi davranırken risâlet açısından Allah'ın tercümanı ve elçisi olup vahye dayanmaktadır. Müellif vahyi iki kısma ayırır. Birincisi "sarih" vahiy olup Kur'ân ve kutsî hadislerde görüldüğü gibi Hz. Peygamber bu vahiyde sırf bir tebliğ edicidir ve ona her hangi bir müdahalesi bulunmamaktadır. Diğeri ise "zımnî" vahiy olup öz itibari ile vahye ve ilhama dayanır. Fakat ayrıntıları Hz. Peygamber'e aittir. Hz. Peygamber vahiyle gelen kısa ve özlü bir mânâyı bazen vahye dayalı olarak izah etmiş, bazen de kalbine doğan bir ilham veya kendi anlayışına göre yorumlamıştır. Kendi içtihadı ile yaptığı izahlarda ise ya risâlete dayanmış veya örf, adet ve efkâr-ı âmmeye göre yani beşeriyeti açısından konuyu ele almıştır. Bu sebeple Said Nursî, Hz. Peygamber'in her hadisinin bütün ayrıntılarına mutlak vahiy olarak bakılamayacağını, insan oluşunun gereği olan fikir ve işlerinde risâletin yüksek eserlerinin aranamayacağını ifade eder. Zira bazı hadisler kısa ve öz olarak Hz. Peygambere vahyen gelmekte o da bunu kendi anlayışına dayanarak ve herkesin anlayabileceği bilgiler

---

786 *Mesnevî*, s. 200.

ile tasvir etmektedir. Bu tasvirlerde yer alan ve anlamayı kolaylaştıran teşbih ve örnekleme gibi edebî ifadeleri "müteşâbihâtı" çoğu zaman te'vil etmeye ve yorumlamaya ihtiyaç bulunmaktadır.[788]

Öte yandan Said Nursî, Hz. Peygamber'in zâtıyla, lisanıyla ve haliyle yaratıcının varlığına ve birliğine delil olduğunu, aynı zamanda varlığın her bir türü ile ilgili mazhar olduğu mu'cizelerle nübüvvetinin kâinât tarafından tasdik edildiğini beyan eder. Müellife göre bütün varlıkların Allah'ın birliğine delil olması, Allah'ın bir olduğunu söyleyen zâtı tasdik hükmündedir.[789]

İnsanlara Allah'ı tanıtan başta Kur'ân, kâinât kitabı ve bu kâinât kitabının büyük bir âyeti olan Hz. Peygamber olmak üzere üç büyük öğretici bulunmaktadır. Hz. Peygamber insanların merak ettiği bir çok konuda ikna edici cevaplar vermiş ve evrenin yaratılmasındaki gayeyi ve Allah'ın râzı olacağı şeyleri açıklamıştır. Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği tevhid inancı ile âleme bakıldığında bütün kâinât, Allah'ı zikreden ve O'nun emriyle hareket eden varlıklar şeklinde görünmektedir. Yine her an bir değişimin gözlendiği evrendeki varlıklar anlamsızlıktan kurtulup birer rabbânî mektup, tekvînî âyet ve esmâ-i ilâhînin üzerine yansıdığı aynalar hükmünü alarak Allah'ın hikmetli bir kitabı derecesine çıkmaktadır. Bu inançla bakılmadığında ise, nesneler birbirine yabancı ve düşman, canlılar ölüm ve ayrılıkların etkisiyle ağlayan yetimler halinde görülmekte, kâinât âdeta bir yetimhaneye dönüşmektedir.[790]

Nübüvvetle aydınlanmayan aklın, gerçekte âciz, zayıf ve ihtiyaç içinde bulunan insanın mutsuzluğuna sebep olacağına ve nübüvvetle aydınlanan bir kişinin ise yaratılmışların en üstünü olarak yeryüzünde Allah'ın halîfesi konumunu kazanacağına dikkat çeken Said Nursî, nübüvvet aydınlığının bulunmaması halinde evrenin ve insanın bir önemi kalmayacağını söylemektedir.[791]

Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden üstün olduğunu (tafdîl) kabul eden Said Nursî'ye göre peygamberler tarihi incelendiğinde nübüvvete ait hususlar ve peygamberlerin ümmetlerine karşı muameleleri Hz. Peygamber'in risâletinde daha mükemmel bir şekilde ortaya çıktığı görülmekte ve esasen diğer peygamberlerin Hz. Peygamber'in geleceğini müjdelemeleri de bunu ispat etmektedir.[792]

---

787 *Mektûbât*, s.82-83, 176.
788 *Mektûbât*, s. 86.
789 *Mektûbât*, s. 175; *Mesnevî*, s. 19,21.
790 *Mektûbât*, s. 180-184; *Sözler*, s. 219-222; *Mesnevî*, s. 19,22,24.
791 *Mektûbât*, s. 181-182; *Sözler*, s.220; *Mesnevî*, s. 22.
792 *Mektûbât*, s. 84, 175; *İşârât*, s. 119, 121.

Diğer yönden Hz. Peygamber, dünya ve âhiret mutluluğunu temin edecek bir din getirmiş, kâinâtın varoluş sebebini, vazifesini ve Allah'ın isim ve sıfatlarını beyan etmiştir. Onun mesajı kendi zamanıyla sınırlı kalmamış, geleceği de kuşatmıştır. O, ilâhî mesajı insanlığa tebliğ ederken en tehlikeli ve zor durumlarda bile hiç bir tereddüt göstermemiş, tek başına bütün dünyaya meydan okumuş, hiç bir kimseye minnet duymamış ve söylediği şeylerle herkesten önce kendisi amel etmiştir.[793]

Yine Hz. Peygamber kâinât ağacının en mükemmel meyvesi, ilâhî rahmetin timsâli, hakkın en açık delili, âlemin varoluş hikmetini açıklayanı, Allah'ın ilim, kudret ve irâdesi ile varolan evrendeki ilâhî sanatın güzelliklerini anlatanı, kabiliyet açısından insanlığın en mükemmel örneğidir. Bu özelliklere sahip oluşu nedeniyle o, kâinâtın varoluş sebebidir. Yani şâyet Allah, Hz. Peygamber'i yaratmayacak olsaydı kâinâtı da yaratmazdı demek mümkündür.[794]

Said Nursî Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden üstün olduğunu izah ettikten sonra, bütün peygamberlerin inanç konularında aynı esasları vurguladığını, bunların değişmeyen hususlar olduğunu, inanç esaslarının dışındaki konularda ise (furu) peygamberlerin farklı şeyler getirdiğini söyleyerek zamanın değişmesiyle furuâtın da değişmesinin tabii olduğunu beyan etmektedir.[795]

V. NÜBÜVVETE BAĞLI KONULAR

A. İmâmet ve Hilâfet

Devlet yönetimi İslâm akâidini değil, İslâm hukukunu ilgilendiren bir konu olmakla beraber, akâid fırkalarından biri olan Şia çeşitli kollarıyla birlikte bu konu hakkında farklı görüşler ileriye sürmekte ve bunu bir akâid meselesi haline getirmektedir. Bu yüzden Ehl-i sünnet âlimleri devlet yönetimi konusunu akâid meseleleri arasında ele almış, diğer fırkaların bu konudaki iddialarını cevaplandırmayı ve kendi mensuplarını Şia'nın görüşlerinden korumayı gaye edinmiştir.

Kendisinin de bu gerekçelerden dolayı imâmet bahsine yer verdiğini söyleyen Said Nursî, Hz. Ebû Bekir'in daha efdâl oluşu sebebiyle hilâfete daha layık olduğu hususunda kendisinin de kabul ettiği Ehl-i sünnetin görüşünü zikrettikten sonra, Hz. Ali'nin ilk halîfe olması gerektiği hususunda Şia'nın[796], Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkında vârid olan hadisleri,

---

793 *Mektûbât*, s. 177-178.

794 *Mektûbât*, s. 176.

795 *İşârât*, s. 27.

796 bk. İbn Mutahhar el-Hıllî, *Keşfu'l-murâd fî şerh-i tecrîdi'l-i'tikâd*, s. 284-312.

Hz. Ali'nin pek çok velînin mercii oluşunu ve onun ilim, şecaat ve ibadetteki üstün niteliklerini delil olarak ileri sürdüğünü söylemektedir.[797]

Müellife göre, Hz. Ali'nin kendinden önceki halifelere biat etmesi ve yirmi seneden fazla bu üç halifeye danışmanlık yapması Şia'nın bu konudaki iddialarını çürütmektedir.[798]

Şia'nın hilâfet konusunda ileri sürdüğü Hz. Ali'nin hilâfete daha layık olduğu görüşünden başka, nass ve ta'yin, imamın günahlardan korunması (ismet sıfatı) gibi Ehl-i sünnetin kabul etmediği konular üzerinde durmadığı görülen Said Nursî'ye göre, Hz. Ali hakkında diğerlerine oranla daha çok hadis bulunmasının sebebi, Emevî ve Hâricîlerin Hz. Ali'ye muhalif olmaları nedeniyle Ehl-i sünnetin Hz. Ali hakkındaki rivâyetlere fazlaca önem vermelerinden kaynaklanmıştır. Halbuki Hz. Peygamber'in Hz. Ali hakkındaki övgü ifade eden sözleri, Hz. Ali'ye muhabbet hususunda aşırı giden Şia'yı değil, bu konuda orta yolu bulan Ehl-i sünneti nitelemektedir.[799]

Diğer taraftan Şia'nın ileri sürdüğü Hz. Ali'nin kendinden önceki üç halifeye korktuğu için biat ettiği (takıyye) şeklindeki iddianın, Hz. Ali'ye karşı bir hakaret niteliği taşıdığını ileri süren Said Nursî, kahramanlığı ile bilinen ve "esedullah" lakabını almış bir kişinin, kendinden önceki halifelere yirmi seneyi aşan bir müddet sırf korku sebebiyle biat etmesini mantıklı bulmaz. Müellif, "şâyet Hz. Ali, kendinden önceki halifeleri hilâfete daha lâyık bulmasaydı onlara itaat etmezdi" demektedir.[800]

Said Nursî'ye göre Fetih sûresinin yirmi dokuzuncu âyeti, dört halifenin sırasıyla hilâfetine işaret etmektedir. Zira söz konusu âyet "beraberinde bulunanlar" ifadesiyle Hz. Ebû Bekir'e, "kâfirlere karşı çetindirler" ifadesiyle Hz. Ömer'e, "kendi aralarında merhametlidirler" ifadesiyle Hz. Osman'a, "yüzlerinde secdelerin izinden nişanları vardır. Allah'tan lütuf ve rıza isterler" ifadesiyle de Hz. Ali'ye işaret etmektedir.[801] Ancak söz konusu âyet sûrenin tamamı içinde incelendiğinde müellifin dört halifeye işaret ettiğini iddia ettiği ifadelerden bütün müslümanların kasdedildiği anlaşılmakta ve bu sebeple müellifin konu ile ilgi yaklaşımı pek isabetli görünmemektedir.

Diğer taraftan Said Nursî, hilâfetin otuz sene olduğunu ifade eden hadise yer vermekte, dört halife ve Hz. Hasan'ın altı aylık hilâfetiyle bu sürenin tamamlandığını ifade ederek Hz. Hasan'ın beşinci halife olarak kabul edilebileceğini beyan etmektedir.[802]

---

797 *Lem'alar*, s. 20.
798 *Lem'alar*, s. 20; *Emirdağ*, I, 77.
799 *Lem'alar*, s. 21.
800 *Lem'alar*, s. 22-23.
801 *Lem'alar*, s. 27-31.
802 *Sikke*, s. 111; *Emirdağ*, I, 71; *Lem'alar*, s. 33.

Hz. Ali ve Hz. Muaviye arasında meydana gelen mücadeleyi hilâfet ve saltanat mücâdelesi olarak gören Said Nursî, bu mücâdelede Hz. Ali'nin hilâfet, Hz. Muaviye'nin saltanat tarafında olduğunu ifade etmektedir. Hz. Muaviye ve taraftarları İslâm'ın sosyal hayatını, saltanat siyaseti ile güçlendirmek için azîmeti bırakıp, ruhsatı tercih ederek hataya düşmüşlerdir. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in Emevilere karşı mücadeleleri ise din ile milliyet muhârebesidir. Emevîler İslâm devletini Arap milliyeti üzerine bina edip, İslâm birliğini ikinci plana bırakmışlar ve bunun sonucu olarak diğer milletleri rencide etmişler, ırkçılığın sebep olduğu taassupla adâletten uzaklaşmışlardır.[803]

Said Nursî, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'e yakınlığı, cesareti ve ilmi ile hilâfete daha lâyık olduğu halde niçin ilk halîfe olamadığı ve onun halifeliği zamanında niçin pek çok üzücü hâdisenin meydana geldiği konusuna "hikmet" bakış açısı ile yaklaşmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabe, son derece ittifak halinde bulunmaya muhtaç idi. Şâyet Hz. Ali ilk halife olsaydı, onun hiç kimseden çekinmeyen hali ve kahramanlığı, bir çok kabile arasında rekâbet hissini uyandırabilir ve böylece ayrılığa sebep olabilirdi. Diğer taraftan Hz. Osman döneminde başlayan ve Hz. Ali döneminde çoğalan fitneler karşısında Hz. Ali gibi kuvvetli ve kendisine hürmet edilen bir kişi gerekli idi ki bu üzücü hadiselere karşı koyabilsin. Yine şâyet Hz. Ali dördüncü halife olmasaydı, dünya saltanatı Emevî meliklerini tamamen doğru yoldan çıkarabilirdi. Halbuki karşılarında Hz. Ali ve Ehl-i beyti bulmuşlar ve Müslümanların gözünde mevkilerini koruyabilmek için bütünüyle hak yoldan uzaklaşmamışlardır.[804]

Said Nursî, hilâfetin niçin Ehl-i beytten devam etmediği sorusuna verdiği cevap yine "hikmet" merkezlidir. O bu konuda, dünya saltanatının aldatıcı olduğuna, Ehl-i beytin ise İslâm esaslarını korumak konusundaki sorumluluğuna işaret eder. Zira hilâfet ve saltanata tâlip olanlar ya peygamber gibi günahlardan korunmuş olmalı veyahut Râşid halifeler, Emevî halîfesi Ömer b. Abdülaziz ve Abbâsî halîfesi Mehdî gibi hârikulâde bir "zühd-ü kalbîye" sahip olmalıdır ki hataya düşmesin. Halbuki Ehl-i beyt adına kurulan Mısır'daki Fâtımıyye, Afrika'daki Muvahhidîn ve İran'daki Safevîler devleti dünya saltanatının, asıl görevi dinin korunması ve İslâma hizmet olan Ehl-i beytin bu sorumluluğunu yerine getiremediğine delil teşkil etmiştir. Onların hilâfet veya saltanat ile meşgul olmaları kendilerine zarar vermiştir. Bundan uzaklaştıkları zaman ise hakiki mânâda İslâm'a hizmet edebilmişlerdir. Müellif buna, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in neslinden gelen ulemâ ve mutasavvıfları delil göstermektedir.[805]

---

[803] *Mektûbât*, s. 51.

[804] *Mektûbât*, s. 91-92.

[805] *Mektûbât*, s. 92.

Said Nursî 1910'lu yıllarda Osmanlı Devletinin temsil ettiği hilâfetin yapısını ele almış ve bütün Müslümanlar üzerinde etkili olabilmesi ve gelişen şartların getirdiği problemlere çözüm üretebilmesi için bir takım önerilerde bulunmuştur. Ona göre sadâret (başbakanlık) ile meşihat (diyanet işleri) bir İslâm devletinin birbirinden ayrılamaz iki yönünü oluşturmalı, devletin maddeten ve mânen ilerleyebilmesi için bu iki yön eşit olmalıdır. Devlet, belirli bir coğrafyaya hükmederken hilâfet ile bütün İslâm âlemini kucaklayan bir konuma getirilmelidir.[806]

Said Nursî, hilâfetin tek bir kişiyle temsil edilmesini gelişen şartlar çerçevesinde mümkün görmez. Ona göre hilâfeti temsil eden Meşihatın sadece İstanbul ve Osmanlılara mahsus olmadığını da zaman göstermiştir. Bu sebeple meşihat dairesi, İslâm âleminde, Müslümanların güvenini kazanmış âlimlerden oluşan yüksek bir şuradan teşekkül etmelidir.[807]

B. Devlet Teorisi

1. Devlet Mefhumu

İnsanlar günümüz medenî toplum seviyesine ulaşıncaya kadar bir takım hayat tarzlarından geçtiği şüphesizdir. Bu hayat tarzları içinde, insan birliğinin teşkilatlı yaşayışını sağlayan bir unsur olarak devlet, gelinen en son merhaleyi oluşturmaktadır.[808] Said Nursî, aile, kabile ve millet şeklinde düzenli toplum anlayışından sonra, siyâsî bir teşkilatlanmanın en son şekli olan devlet kavramı üzerinde durmaktadır. Ona göre devlet, bütünlüğü koruyan, merkezî otoriteye sahip, kişi hak ve hürriyetlerini teminat altına alan, istibdattan uzak güçlü bir teşkilat olmalıdır.[809]

Said Nursî'nin, devletin doğuşu hakkında ileri sürülen aile teorisi, biyolojik teori, içtimâî mukâvele teorisine yer verdiği ve bunlar içerisinden biyolojik teoriye diğerlerine nispetle daha bir önem atfettiği görülmektedir. Ona göre devlet bir şahs-ı mânevî olup kurulması ve büyümesi bir insan gibi uzun zaman gerektirir. Yine devleti meydana getiren kurumlar zamanla gelişir ve bu gelişme sürecinde fertler söz konusu gelişime ayak uydururlar.[810]

Vatanı, büyük ve millî bir ailenin hanesi olarak niteleyen Said Nursî aile müessesesinin devletin doğuşuna ilham ettiği teşkilatlanma düşüncesine dikkat çekmektedir.[811] Diğer ta-

806 *Sünûhât*, s. 36-37: *Münâzarât*, s. 34.
807 *Sünûhât*, s. 37-40; *Münazarat*, s. 34; Detaylı bilgi için bk. İsmail Mutlu, *Bediüzzaman'ın Görüşleri Işığında İslâm ve Hilafet*, s. 404-417.
808 Ali Fuat Başgil, *Ana Hukuk*, I, 14.
809 Safa Mürsel, *Bediüzzaman Said Nursî ve Devlet Felsefesi*, s. 245.
810 *İşârât*, s. 123.
811 *İşârât*, s. 92.

raftan insanın sosyal bir varlık olması onu organizeli bir hayat yaşamaya mecbur etmiştir. Bu çerçevede Said Nursî, insan fıtratının medenî olduğuna dikkat çeker. Medenî olan insan, hemcinsleriyle olan ilişkilerini düzenlemeye mecburdur. Dolayısıyla bu zorunluluk devletin doğuşunu netice vermiştir.[812]

Said Nursî devletin doğuşu ile ilgili ortaya koyduğu görüşler yanında, devletin hangi temel fikirler çerçevesinde bütünleşeceği konusuna da yer vermektedir. Ona göre meşru bir nizamın varlığı ve devamlılığı devletin bu esaslara dayanması ile mümkündür. Müellif bu esasları ittihâd-ı kulûb, muhabbet-i millî, maârif, terk-i sefâhet ve sa'y-i insanî şeklinde sıralamaktadır. Said Nursî, ittihâd-ı kulûbun, devletin bütünlüğünü koruyacağını ve dağılmayı netice verecek teşkilatlanmalara engel olacağını düşünmektedir.[813] Muhabbet-i millî konusunda ise sevgi hissini daha geniş sahalara yaymakta ve toplumun mânevî dinamizmini bu duygunun birleştiriciliğinde aramaktadır.[814] Maârif konusunda Said Nursî 1908'de Selanik Hürriyet Meydanında yaptığı konuşmada devletin güçlü olabilmesi için fertlerin kültür seviyelerinin yükseltilmesinin, fen ve sanata önem verilmesinin gereğine dikkat çekmiştir. Öte yandan insanın nefsânî arzularına yenik düşmesini sefâhet olarak nitelendiren Said Nursî, sefâhetin önlenmesi doğrultusunda devletin tedbir alması gerektiğine dikkat çeker. Son olarak müellif, güçlü bir devleti kurmak için emeğin karşılığının alınabileceği bir iş hayatı kurmanın gereği üzerinde durmaktadır.[815]

2. Meşrutiyet

Said Nursî'nin, fikir hayatına atıldığı ve yoğun olarak siyasetle ilgilendiği dönemin yönetim şekli olması açısından meşrutiyet[816] ayrı bir öneme sahiptir. 1908 yılında meşrutiyetin ilan edilmesiyle meclisin ve anayasanın yürürlüğe girmesini şeriat adına muhtelif makaleleri ile destekleyen müellif, meşrûtî yönetimin esaslarını "sarâhaten, zımnen ve iznen" dört mezhepten çıkarılacak hükümlere dayandırmanın mümkün olduğuna dikkat çekmektedir.[817]

---

812 *Hutbe-i Şâmiyye*, s. 52.

813 *Dîvân-ı Harb-i Örfî*, s. 57; *Münazarat*, s. 8.

814 *Hutbe-i Şâmiyye*, s. 46.

815 *Dîvân-ı Harb-i Örfî*, s. 57; Ayrıca bk. Safa Mürsel, *Bediüzzaman Said Nursî ve Devlet Felsefesi*, s. 249-252.

816 Klasik anlamda meşrutiyet, devlet idaresinde yetkileri sınırlı bir kral veya hükümdarın bulunduğu bir yönetim şeklidir. Hükümdar genellikle seçilerek değil, irsi olarak bu makama gelir. Hükümdarın verdiği siyâsî tavizlerle bir meclis teşekkül eder. Bu meclis içinde kurulan hükümet her açıdan hükümdara bağlı olup son söz ona aittir.

817 *Dîvân-ı Harb-i Örfî*, s.12-16; a. mlf, *Volkan*, sy., 83-84, 24-25 Mart 1909; *İctimâî Reçeteler*, II, s. 288-289.

Diğer taraftan gerçek bir yönetimin ancak cumhuriyet ve bunun Asr-ı saadette görülen şekliyle olması gerektiğine dikkat çeken Said Nursî, meşrûtî yönetimi bazı şartlarla sınırlayarak meşru kabul etmektedir. Onun ileri sürdüğü şartlar, adâlet, meşveret ve kuvvetin kanunda toplanması yani kanunun üstünlüğü ilkelerini kapsar. Esasen müellif, muhtelif gazetelerde neşredilen makalelerinde ve *Nur Risâleleri*'nde yönetim şekli olarak ele aldığı meşrutiyet, cumhuriyet ve demokrasiyi söz konusu ilkelerle sınırladığı görülmektedir. Bu sebeple Said Nursî meşrutiyetin doğru anlaşılmasına azamî derecede gayret sarf etmektedir.[818]

Said Nursî'nin siyasî hayatta tesisini istediği meşrutiyet genel hatlarıyla şu esaslara dayanmalıdır: İttihâd-ı kulûb, muhabbet-i milliye, maârif, sa'y-i insânî yani hür teşebbüs, sefâheti terk etmek, hakka dayanmak, kanun üstünlüğünü kurmak, yönetimde millet irâdesini hâkim kılmak, bu irâdenin tezâhürü olarak kurulan parlamento, parlamentonun şer'î meşverete uyması ve fikir hürriyetinin temin edilmesi. Müellif bu çerçevede kurulan meşrutiyetin dine uygun olacağını kabul etmekte ve halkı ona sahip çıkmaya teşvik etmektedir.[819] Öte yandan meşrutiyete muhâlif olanların onun şeriata uygun olmadığı iddialarına karşı Said Nursî, isimlerin değişmesiyle gerçeklerin değişmeyeceğine işaret ederek söz konusu esaslara göre kurulmuş meşrutiyetin hak, doğruluk, sevgi ve imtiyazsızlık üzerine devam edeceğini vurgulamaktadır.[820]

Said Nursî'ye göre maddî olarak kalkınabilmek ve ilerlemiş ülkelerle yarışabilmek için İslâm'ın ruhuna uygun olarak kurulmuş olan meşrutiyete sahip çıkılmalıdır.[821]

Netice olarak Said Nursî'nin meşrutiyet hakkında ortaya koyduğu esaslar cumhûrî bir yönetimi tavsif etmektedir. Esasen onun meşrutiyet, cumhuriyet ve demokrasi hakkındaki görüşlerinde aynı esaslara yer verdiğini görmek mümkündür.

3. Cumhuriyet

Said Nursî'nin cumhuriyet hakkındaki görüşlerini henüz Türkiye Cumhuriyeti kurulmadan önce ortaya koyması dikkat çekicidir. Ona göre cumhuriyet ve demokrat mânâsındaki meşrutiyet, adâlet, meşveret ve kanunun üstünlüğü prensiplerine dayanmalı ve Kurân ile sınırlanmalıdır.[822]

---

818 *Dîvân-ı Harb-i Örfî*, s. 49-50, 53; a. mlf.,*Volkan*, sy., 70, 11 Mart 1909.

819 *Dîvân-ı Harb-i Örfî*, s. 57, 67; *Hutbe-i Şâmiyye*, s. 47, 53: a. mlf., *Volkan*, sy., 83-84, 24-25 Mart 1909; *Volkan*, sy., 90, 1 Nisan 1909; *Volkan* , sy., 97, 7 Nisan 1909.

820 *Dîvân-ı Harb-i Örfî*, s. 28-30.

821 *Dîvân-ı Harb-i Örfî*, s. 41-42; *Muhâkemât*, s. 39.

822 *Dîvân-ı Harb-i Örfî*, s. 49-50, 53; *Volkan*, sy., 70, 11 Mart 1909.

Said Nursî kendisinin dindar bir cumhuriyetçi olduğunu ifade eder. Ona göre Râşid halifelerin her biri esasen hem halife, hem de reis-i cumhur idiler. Fakat bu cumhuriyet mânâsız bir isim değil, şerî adâleti ve hürriyeti esas alan dindar bir cumhuriyettir.[823]

Said Nursî, Türkiye'de 1923 sonrası uygulanan laik cumhuriyet anlayışı hakkında da görüşlerini ifade etmiştir. Ona göre emr-i vâki olan mevcut laik cumhuriyet, içinde barındırdığı farklı inançlara karşı tarafsız olmalı, dinsizlere karışmadığı gibi dindarlara da karışmamalıdır. Müellif bu çerçevede laikliği din ve vicdan hürriyeti kapsamında ele almakta, mevcut şartları göz önüne alarak batılı mânâdaki din hürriyetine saygılı laiklik izahına dikkat çekmektedir. Diğer taraftan müellif, laik Cumhuriyetin dinsizlik tarafını tutarak, dindarları zor durumda bırakacak tavır içine girmesini tasvip etmez.[824]

Said Nursî'nin, dini dünyadan soyutlayan bir laiklik anlayışına sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Bununla beraber o, mevcut laiklik anlayışının dinsizlik şeklinde tatbik edilmesini doğru bulmamaktadır. Öte yandan Said Nursî bir milletin dinsiz olamayacağını ve Asya milletlerinde din duygusunun hâkim olduğunu ifade ettikten sonra fıtraten dindar bir milleti idare edenlerin laiklikteki tarafsızlık prensibinin dine saygı ve hürmetin tarafında yer almasının gerekliliğine dikkat çekmektedir. Müellife göre böyle bir devletin, dindarlara taraftar olması ve dini teşvik etmesi onun bir görevi olmalıdır.[825]

Yönetim şekli olarak cumhuriyetin, düşünce ve vicdan hürriyeti gibi kişinin temel hak ve hürriyetlerini en geniş şekilde ihtiva ettiğine işaret eden Said Nursî, böyle bir yönetimde dinin, başkalarına telkin edilmesinin laiklik prensibine aykırı olmayacağını vurgulamaktadır. Öte yandan müellif her hükümette muhâliflerin bulunduğunu, asayiş ve emniyete karışmamak şartı ile, hiç bir kimsenin vicdanıyla kabul ettiği bir fikirden ve bir metotdan dolayı sorumlu tutulamayacağını ifade etmektedir. Müellif bu uygulamanın komünist olmayan bütün ülkelerde geçerli olduğuna dikkat çekerek İslâm dininin de aynı prensiplere yer verdiğini, Hz. Ömer'in, İslâm'ı ve Kur'ân'ı inkâr eden gayr-i müslimlere karışmamasını örnek göstermektedir.[826]

Netice olarak dindar bir cumhuriyet modelini benimseyen Said Nursî bu modelin bazı niteliklerine de temas etmektedir. Onun bu konudaki görüşlerini şûra ve insan hakları başlığı altında toplamak mümkündür.

823 *Tarihçe-i Hayatı*, s. 355; *Şuâlar*, s. 304.

824 *Tarihçe-i Hayatı*, s. 355; *Şuâlar*, s. 304; *Emirdağ*, II, 112-113, 170. Ayrıca bk. Safa Mürsel, *Siyâsî Düşünce Tarihi Işığında Bediüzzaman Said Nursî*, s. 141-150.

825 *Tarihçe-i Hayatı*, s. 195, 214-215.

826 *Tarihçe-i Hayatı*, s. 205, 575. 580; *Şuâlar*, s. 294, 299, 304; *Mektûbât*, s. 403; *Emirdağ*, II, 170.

4. Şûra

Şûra, Kur'ân'ın bir emri olup[827] sosyal hayatta mutluluğu ve ilerlemeyi sağlayan bir unsurdur. Asr-ı saadet ve onları takip eden dönemlerde, hak, burhan, akıl ve meşverete önem verildiğine dikkat çeken müellif, bu sebeple şüpheli konulardan uzak kalınabildiğini ifade etmektedir.[828]

Said Nursî meclis tarzı idare ve onun tabii sonucu olarak şûranın gerekliliği konusunda şöyle demektedir: Geçmiş zamanlarda sosyal hayat fazla gelişmemişti. Bu sebeple içtimâî bağlar, yaşamak için gerekli ihtiyaç maddeleri ve medeniyetin sağladığı fayda bu günkü kadar çoğalıp yaygınlaşmamıştı. Bu durumdaki bir devleti ise az sayıda ve tam liyâkat sahibi olmayan idareci ile yönetmek mümkündü. Fakat günümüzde sosyal münasebetler gelişmiş ve çoğalmıştır. İhtiyaç maddeleri aşırı derecede artmış ve medeniyetin doğurduğu sonuçlar ilmî ihtisaslaşmayı gerekli kılmıştır. Dolayısıyla böyle bir gelişme kaydeden günümüz devleti ancak seçilmiş üyelerden oluşan bir meclis ile idare edilebilir. Bu meclis İslâmî meşvereti ve fikir hürriyetini benimsemiş olmalıdır.[829]

Meclis üyeleri halk tarafından seçilmeli ve böylece ümmetin icmâına küçük bir örnek teşkil etmelidir. Bu meclisin anayasası Kur'ân ve onun yorumu niteliğinde olan dört mezhep olmalıdır. Kararlar oy çokluğu prensibine göre alınmalıdır. Ulemânın ortak düşünceleri devletin müftüsü, talebelerin fikirleri de devletin üstadı olmalıdır. Zira müellife göre dinde icmâ-ı ümmetin kesin delil oluşu, herkesin düşüncesine verilen değeri ortaya koymaktadır.[830]

Öte yandan Said Nursî, İslâm'ın bütün zaman ve mekana hitap etmesini yani onun evrensel oluşunu, fikir hürriyetine akla ve meşverete verdiği öneme bağlamaktadır.[831] Müellif meşveretin maddî terakkinin bir esası olduğunu ifade ederek, İslâm âleminin geri kalışını da meşveretin terk edilmesinde görmektedir.[832]

Said Nursî eserlerinde din-siyaset ilişkisinin hangi boyutlarda gerçekleşeceği konusuna da yer vermekte ve bu konuda dikkat çekici görüşler ortaya koymaktadır. Ona göre şeriatın yüze doksan dokuzunu akâid, ahlâk, ibâdet, âhiret ve fazilete dair konular oluşturmakta, kalan yüzde birini de siyaset teşkil etmektedir.[833]

---

[827] Al-i İmran 3/159; eş-Şûra 42/38.
[828] *Muhâkemât*, s. 32; *Hutbe-i Şâmiyye*, s. 52.
[829] *Dîvân-ı Harb-i Örfî*, s. 66-67.
[830] *Volkan*, sy., 83-84, 24-25 Mart 1909; *Volkan*, sy., 73, 14 Mart 1909; *Volkan* sy., 90, 1 Nisan 1909; *Hutbe-i Şâmiyye*, s. 47; *Dîvân-ı Harb-i Örfî*, s.53-55.
[831] *Muhâkemât*, s.33-34.
[832] *Hutbe-i Şâmiyye*, s. 52-53.
[833] *Dîvân-ı Harb-i Örfî*, s. 18-19.

İslâm esasları her türlü siyasetin üstündedir. Bu sebeple siyaset yani yönetmek gayesi ile yapılan her türlü iş İslâm'a hizmet amacına yönelik olmalı, maksada ulaşmak için İslâm alet edilmemelidir.[834]

Öte yandan din adına yönetime talip olarak ortaya çıkma konusunda Said Nursî bunu imkânsız görmemekle beraber bazı şartlar ortaya koyar. Ona göre böyle bir hareketin muharriki İslâm aşkı ve dînî hamiyet olmalıdır. Şâyet maksat siyasetçilik veya tarafgirlik ise müellif bunu din adına tehlikeli bulur. Çünkü birincisi hata etse bile Allah'ın affına mazhar olabilirken diğeri hata ettiğinde sorumlu olmaktadır.[835]

Said Nursî'nin ileri sürdüğü söz konusu şartın sübjektif olduğu ortadadır. Yani kimin maksadı din, kimin siyasetçilik olduğunu tespit edebilmek mümkün değildir. Bu açıdan müellif, siyasetçiliğe açıklık getirmektedir. Ona göre kim fâsık bir siyasetdaşını, mütedeyyin bir muhâlifine sû-i zan ve tarafgirlik bahaneleriyle tercih ederse onun gayesi siyasetçiliktir. Öte yandan dinin evrensel olduğuna dikkat çeken müellif, dini sadece bir gruba veya partiye hasmış gibi göstermenin diğerlerinde dine aleyhtarlık meyli uyandırabileceğini ifade ederek böyle bir hareketin muharrikini yine tarafgirlik olarak tavsif eder. Said Nursî'nin, şerrinden Allah'a sığındığı siyaset bu tarz bir siyasettir.[836]

5. İnsan Hakları

İslâm'ın, hâkimiyeti altındaki bütün insanların temel hak ve hürriyetlerini teminat altına aldığını ifade eden Said Nursî, karıncaya bilerek ayak basmayı meneden şeriatın, insan haklarını ihmal etmesinin mümkün olmadığına dikkat çeker. Kanun önünde herkesin eşit olduğunu beyan eden müellif, buna Hz. Ali'nin sıradan bir Yahudi ile muhakemesini örnek gösterir.[837]

İslâm, insan haklarını sadece Müslümanlara değil, İslâm toplumundaki bütün insanlara şâmil kılmıştır. İslâm toplumunda yaşayan gayr-i müslimler dahil bütün insanlar aynı hak ve sorumluluğa sahiptir. Gayr-i müslimler vali ve kaymakam gibi değişik memuriyetlerle yönetime katılabilirler, seçme ve seçilme hakkını kullanarak mecliste görüş beyan edebilirler ve askerlik yapabilirler. Zira müellife göre devlet doğru çalışırsa yöneticiler milletin efendisi değil, ücretli memurları konumunu hâiz olmaktadır.[838]

---

834 *Hutbe-i Şâmiyye*, s. 50.

835 *Sünûhât*, s.50.

836 *Sünûhât*, s. 50; *Hutbe-i Şâmiyye*, s. 40-41; *Emirdağ*, I, 56-57. Ayrıca bk. Metin Karabaşoğlu, "Siyaset Nedir? Ne Değildir" *Köprü*, sy., Bahar 1995, s. 3-18.

837 *Münazarat*, s. 24.

838 *Münazarat*, s. 19-20, 26-27, 30-34; Ayrıca bk. Mesut Toplayıcı, "İslâm ve Demokrasi", *Köprü*, sy., Bahar 1995, s. 56-69.

Öte yandan şûra ve hakimiyetin cüz-i hakikisi konusunda Said Nursî, siyâsî ve sosyal katılımla ilgili olarak klasik dönem İslâm siyâsî düşüncesinin boyutlarını aşarak yeni bir takım unsurlar getirmiştir. Halifenin ferdî siyâsî hâkimiyetinden, Müslümanların hâkimiyetin bir cüz-i hakikisine sahip olmaları sûretiyle hâkimiyetin toplum katmanlarına yayılması gerektiği görüşüne geçiş, gayr-i müslimlerin klasik ehl-i kitap hukukundan vatandaş hukukuna geçerek şûra mekanizmasına eşit olarak katılmaları gibi konular bu yeni unsurlar arasında özellikle tebârüz etmektedir. Said Nursî, İslâm birliği ve Müslümanların siyâsî hâkimiyeti fikrini savunmakla birlikte gayr-i müslimlerin siyâsî katılım ve idare içinde yer alışlarını şeriat noktasından mümkün görmektedir. Buradaki en önemli yenilik pratik siyaset mekanizmasının işleyişinin inanç bağımlı bir olgu olmaktan çok bir sanat olarak değerlendirilmesi ve bu çerçevede gayr-i müslimlerin görüşlerine itibar edilmesi gerektiği fikridir. "Dâire-i itikâdı, dâire-i muamelâta karıştırmamak"[839] görüşüne dayanan bu yaklaşım Osmanlının son döneminde geliştirilmeye çalışılan vatandaşlık kavramını şer'an tezkiye etmektedir. Hâkimiyet konusuna getirilen yeni yaklaşım da hükümeti bir hizmet yeri olarak değerlendirmekte ve amaç hükümet fikrinden araç hükümet fikrine doğru bir kaymayı beraberinde getirmektedir. Bu çerçevede gayr-i müslimlerin vali ve kaymakam olmasında bir sakınca yoktur. Zira hükmedenler milletin efendisi değil, onun ücretli memuru ve hizmetçileridir.[840]

VI MELEK CİN ŞEYTAN ve RUH

A. Melek

1. Meleklerin Varlığı

Meleklerin[841] varlığına inanmak, İslâm'ın inanç esaslarındandır. Bu sebeple onların varlığı, mâhiyeti, çeşitleri ve görevleri gibi hususlar kelâm ilminin inceleme alanına giren konulardan olmuştur. Said Nursî de aynı düşünceden hareketle bu tür mevzulara eserlerinin muhtelif yerlerinde temas etmiş ve bu konuda müstakil bir risâle de telif etmiştir.[842]

Meleklerin varlığı, insanın varlığı kadar kesindir.[843] Müellif buna bütün semâvî dinlerin ve felsefelerin, yorumları veya isimlendirmeleri farklı bile olsa melek inancına yer ver-

---

839 *Münazarat*, s. 28.

840 Ahmet Davutoğlu, "Bediüzzaman ve 20. Yüzyılda İslâm Dünyasının Siyasası", *Bediüzzaman Sempozyumu-III*, s. 606-627.

841 Melekler ve ruhânî varlıklarla ilgili müstakil çalışmalar yapılmıştır. bk. Lütfullah Cebeci, *Kur'ân-ı Kerîm ve Tefsirlerine Göre Melekler*, Erzurum 1979; Süleyman Ateş, *İnsan ve İnsanüstü: Ruh Melek Cin İnsan*, İstanbul 1985.

842 Yirmi Dokuzuncu Söz ruhun bekası, âhiret, melek, rûhânî varlıklarla ilgili konulara tahsis edilmiştir. bk. *Sözler*, s.473-501.

843 *Sözler*, s. 473-474; *İşârât*, s. 225.

melerini delil göstermektedir. Zira bütün dinler vahiyden gelen bilgiler ışığında dağ, deniz, ve yağmur gibi farklı türler için görevlendirilmiş birer meleğin varlığını kabul etmişlerdir. Felsefelerde de meleklerin varlığı kabul edilmiştir. İşrâkî, meşşâî ve diğerleri hatta maddecilikte ve tabiatçılıkta ileri giden düşünürler bile meleklerin mânâsını inkâr etmeyerek "her bir türün rûhânî soyut bir mâhiyeti, ukûl-i aşere, erbâbü'l-envâ, kuva-i sâriye" gibi farklı isimlerle meleklerin varlığını kabul etmek durumunda kalmışlardır.[844]

Said Nursî, Yirmi dokuzuncu Sözün mukaddimesinde ve On beşinci Sözün başında melek, cin, ruh ve şeytan gibi gözle görünmeyen varlıkları izah etmek için aynı istidlalleri kullanmaktadır. Ona göre dünya, kâinâta göre çok küçük olmasına rağmen pek çok canlı ve bilinçli varlıklara mesken olmuştur. Bu yüzden Allah'ın, semâlara ve onda bulunan yıldız ve gezegenlere uygun ve oralarda yaşayabilecek nitelikteki varlıkları yaratmaması hikmetine aykırıdır Müellif bu tür varlıkların din lisanında melek, cin ve rûhânî varlıklar olarak isimlendirildiğini ifade etmektedir. Öte yandan söz konusu varlıklar, "şu âlem sarayının seyircileri ve şu kâinât kitabının mütalaacıları ve şu saltanât-ı rubûbiyetin dellallarıdırlar." Zira, kâinâtın sonsuz güzellikte yaratılması, bu güzellikler karşısında hayretini ifade edecek ve bunları takdir edecek varlıkların yaratılmasını gerekli kılmıştır. Kâinâttaki güzelliği takdir etmede ve bu sebeple Allah'a olan kulluğu tam olarak yapmada insanlar ve cinler yetersiz kaldığı için Allah, pek çok meleği ve rûhânî varlıkları yaratmıştır. Melekler kâinâtın en küçük parçasından en büyüğüne kadar her bir varlığa girmekte ve yaratılış mu'cizelerini müşahede etmektedir. Diğer taraftan toprak ve sudan pek çok canlı ve idrak sahibi varlıkları yaratan Allah'ın, hayata ve ruha daha uygun varlıkları yani melekleri ve rûhânîleri yaratması hikmetinin gereğidir.[845]

2. Özellikleri

Allah, yoğun ve basit maddelerden hayatı ve ruh sahibi varlıkları yarattığı gibi, nur ve esîr gibi ruha yakın ve ona münâsip diğer latîf maddeleri ihmal etmemiş ve onları hayatsız ve bilinçsiz bırakmamıştır. Öte yandan müellif, melek, cin ve rûhânî varlıkların, nur, ateş, ışık, zulmet, hava, ses, koku, kelime, esîr, elektrik ve buna benzer latîf nesnelerden yaratıldığına işaret etmektedir.[846]

Meleklerin sâbit bir makamı vardır. Bununla beraber yaptıkları iş ve ibadetlerinde husûsî bir zevkleri ve derecelerine göre feyizleri bulunmaktadır. Onların mükâfatı hizmetlerinin içinde olup, zikir, tesbih, hamd, ibâdet, marifet ve muhabbet nuruyla gıdalarını al-

---

844 *Sözler*, s. 478; *İşârât*, s. 226; *Muhâkemât*, s. 52-53.
845 *Sözler*, s.162-163; *Mesnevî*, s. 186.
846 *Sözler*, s. 476-477.

maktadırlar. Zira onlar nurdan yaratılmaları sebebiyle gıdalarına nur yeterli gelmekte hatta nura yakın olan güzel kokulardan hoşlanmaktadırlar. Öte yandan Allah'ın emriyle hareket etmeleri, O'nun mülk ve melekûtunu mütâla etmeleri ve ilâhî isimlerin tecellilerini temâşâ etmeleri ile elde ettikleri lütuf onlara öyle bir mutluluk verir ki, müellife göre insan aklının bunu idrak etmesi mümkün değildir.[847]

Diğer taraftan Said Nursî, meleklerin nûrânî ve latîf bir cisme sahip olduğunu ifade ederek bu tür varlıkların aynı anda pek çok yerde bulunma özelliğine sahip olduğunu ve bir işin diğerine engel teşkil etmediğini beyan etmektedir.[848]

Meleklerin tasvir edildiği bazı hadislere de yer veren Said Nursî, bu hadisleri reddetmeyerek tevil etmektedir. Bu hadislerde bazı meleklerin kırk veya kırk bin başlı olduğu, her başında kırk bin ağız, her ağızda kırk bin dil olduğu ve bu dillerle Allah'ı tesbih ettiği tasvir edilmektedir. Bu tür hadislerin bir mânâsı bir de sûreti bulunmaktadır. Mânâsı, meleklerin kendilerine verilen görev ve ibadetleri muntazam bir şekilde yapmalarıdır. Sûreti konusunda ise Said Nursî'nin buna dair verdiği örneklerden anlaşıldığına göre bu hadislerdeki rakam ve sûretler bir hakikati anlatmak için verilen misaller olup, her bir varlığın bir müvekkel melek vasıtasıyla Allah'ı tesbih ettiğini kavratmak amacına yöneliktir.[849]

3. Çeşitleri ve Görevleri

Said Nursî, dört büyük melek yanında kirâmen kâtibîn (yazıcı melekler), münker ve nekir (sorgu melekleri) gibi bazı türlerine yer vermektedir. Öte taraftan bütün kâinâtın hayat, şuur ve ruh sahibi varlıklarla dolu olduğuna dikkat çeken müellif, meleklerin farklı türlerinin ve görevlerinin bulunduğunu, meselâ bir yağmur tanesi için görevlendirilen meleğin, güneş için görevlendirilen melek türünden olmadığını söylemektedir.[850]

Dört büyük meleğin, kendi türlerinden fakat onlardan daha aşağı seviyede pek çok yardımcıları vardır. Bu melekler kendi türünden olanların başı ve onların işlerini idare eden bir konuma sahiptirler.[851] Cebrâil'i, Allah ile insan arasındaki ilişkiyi sağlayan melek olarak tarif eden Said Nursî, İsrâfil hakkında ise, onun kıyâmetin kopmasında ve tekrar yaratılışta sûr'u üfleyecek melek olduğunu beyan eder. Said Nursî bu iki melek hakkında detay vermemektedir.[852]

---

847 *Sözler*, s. 327.
848 *İşârât*, s.227; *Sözler*, s. 178-179, 479.
849 *Sözler*, s. 150-151, 481-482; *Şuâlar*, s. 222; *Mektûbât*, s. 328.
850 *Sözler*, s. 477.
851 *Mektûbât*, s.327.
852 *Şuâlar*, s. 222; *Sözler*, s.102.

Azrâil[853] ruhun alınmasıyla görevli meleklerin başıdır. Yeryüzünde aynı anda pek çok insanın öldüğü düşünülürse bunların her birine Azrâil'in nasıl yetiştiği konusunda müellif, bu hususta üç ayrı görüş olduğunu zikrederek bunların tamamının doğru olabileceğini beyan etmektedir. Bunlardan ilkine göre Azrâil, her bir insanın ruhunu aynı anda kabzeder. Bir iş diğerine engel olmaz. Çünkü o nûrânî bir varlık olduğu için pek çok şekil ve sûrete girebildiği gibi bir çok yerde aynı anda bulunabilir. İkincisine göre, Azrâil'in kendi türünden fakat daha aşağı seviyede yardımcıları vardır. Bunların, mahlûkâtın türlerine göre vazifeleri vardır. Meselâ inananların ruhunu kabzedenle inanmayanların ruhunu kabzeden farklıdır. Sonuncuya göre ise bütün insanların ruhunu Azrâil kabzeder. Zira onun her bir insan için ayrı bir yönü bulunmakta ve bu özelliği ile aynı anda pek çok insanın ruhunu alabilmektedir.[854]

Mikâil ise, rızıktaki Allah'ın ihsanını ve bu rızk karşısında yapılması gereken şükürleri, şuur ile temsil eden melektir.[855] Yine Mikâil, Allah'ın emri ve kudretiyle bitki ve hayvanlar üzerinde umûmî bir nâzır olup tabir caiz ise bütün çiftçi-misal meleklerin reisidir.[856]

Öte yandan, meleklerin bir kısmı sadece ibâdetle meşgul olurken diğerlerinin kulluğu yaptıkları iştedir. Mikâil'i arz meleklerinin başı olarak da tanımlayan Said Nursî, arz meleklerini ikiye ayırmakta ve bunların bir kısmını çiftçiye diğerlerini de çobana benzetmektedir. Zira bunlar, her bir bitki ve hayvana Allah'ın emri ve kudretiyle nezâret etmekte ve böylece Allah'a ibâdet görevini yerine getirmektedir. Bu tür meleklerin görevi, rubûbiyetin kudret ve rahmet tecellilerini görevli olduğu türde görmek, yaratılışla ilgili hususları o türe bir çeşit ilham etmek ve o türün ihtiyârî fiillerini bir şekilde düzenlemekten ibarettir. Bunlardan özellikle bitkilerle ilgili görevleri, onların hayatlarıyla Allah'a takdim ettikleri mânevî tesbihlerini melek dili ile temsil etmek, ve yine bitkilere verilen nitelikleri düzenlemek ve bazı amaçlara yöneltmektir. Meleklerin bu hizmetleri cüzî irâdeleri ile bir çeşit kesb veya kulluktan ibâdettir. Fakat onların Allah'tan bağımsız olarak iş yapmaları söz konusu olmayıp yaratma fiilinde Allah'ın ortakları değil, O'nun görevlendirdiği varlıklardır.[857]

Öte yandan şehâdet âleminin her bir varlığı için görevlendirilmiş bir melek bulunmakta ve bu melekler varlıkların kulluk vazifesini ve tesbihini "melekût" âleminde temsil ederek Allah'a takdim etmektedirler.[858]

---

853 Ayrıntılı bilgi için bk. A. Saim Kılavuz, "Azrail", *DİA*, IV, 350-351.

854 *Mektûbât*, s. 327-328; *Sözler*, s. 657.

855 Şuâlar, s. 222.

856 *Sözler*, s. 481.

857 *Sözler*, s.327-328; *Emirdağ*, I, 91.

858 *Sözler*, s. 481; *Mektûbât*, s. 327-328.

4. Tabiat Kanunları İle İlişkisi

Said Nursî tabiat kanunları ile melekleri özdeş görmemekte ve melekleri müstakil varlıklar olarak tanımlamaktadır. Kâinâtta var olan tabiat kanunları, nesnelerin hayat sahibi olması için yeterli değildir. Çünkü bu kanunların varlığı "vücûd-i zihnî" olup dış dünyada her hangi bir mevcûdiyeti bulunmamaktadır. Bu nedenle söz konusu kanunları temsil ederek onları kontrol edecek meleklerin bulunmaması halinde tabiat kanunlarının fiilen var olması da söz konusu olmazdı. Çünkü hayat dış dünyada var olan bir gerçek olduğundan, vehmî ve itibârî bir statüye sahip olan tabiat kanunlarının dış dünyada var olan hayatı taşıması mümkün olmamaktadır.[859]

Said Nursî, kâinâtın hayat sahibi oluşuna açıklık getirerek, duyuların konusu olan evrenin, esasen cansız ve bilinçsiz nesnelerden oluşmasına rağmen canlı ve şuurlu bir varlık gibi vazife gördüğüne dikkat çekmektedir. Ona göre mülk âlemi olarak da isimlendirilen şehâdet âlemi, meleklerin hânesi, timsâli ve mescitleri gibidir.[860]

Melekler insanlar gibi bir ümmet olup, onların bir kısmı Allah'ın irâde sıfatından kaynaklanan tekvînî şeriatının yani yaratılış kanunlarının taşıyıcıları, temsil edicileri ve cisimleşmiş halidir. Yine melekler Allah'ın ezelî irâdesinin emirlerine uyan bir tür kul olup, gök cisimlerinin her biri onlar için birer mescit ve mabet hükmündedir.[861]

5. Yaratılış Gayesi

Said Nursî, melekler dahil bütün varlıkların yaratılmasındaki gayenin kulluk olduğunu vurgulayarak, Allah'ın yaratmaya muhtaç olduğu düşüncesini reddetmektedir. Ona göre Allah rubûbiyetine ait fiillerini bazı hikmetler için göstermeyi istemiş ve melekler dahil olmak üzere bütün varlığı ayrı ayrı kulluk görevine yöneltmiştir.[862]

Tevhid inancının gereği olarak yaratan ve yarattığı üzerinde tasarruf eden sadece Allah'tır. Melekler ise birer sebep olarak yaratılmışlardır. Sebebin görevi, Allah'ın kudret eserlerini göstermektir. Said Nursî sebepleri, yukarıdan gelen emirleri tebliğ etmekle görevli hükümetin kalem dâiresine benzetir. Zira tebligat oradan yapılmaktadır. Diğer taraftan Allah'ın yüceliği sebeplerin var olmasını gerektirmekte fakat tevhid inancı ise yaratma fiilini sebeplerden nefyetmektedir. Said Nursî bu konuda, meydana gelen olaylardaki hikmetleri kavrayamayan bazı insanların Allah'ı şikâyet etmeye başladığını ve bu nedenle

---

859 *Sözler*, s. 479; *İşârât*, s. 226.
860 *Sözler*, s. 481.
861 *Sözler*, s. 479.
862 *Sözler*, s. 326-327.

şikâyetlerin yönünü sebeplere çevirmek için söz konusu sebeplerin yaratıldığına dikkat çeker. Zira kusur sebepten çıkmakta ve onların kabiliyetsizliğinden ileri gelmektedir. Müellif buna hastalıkları ve ölümü örnek gösterir. Ona göre hastalıklar bir perde olup ecelde var olduğu zannedilen kötülüklerin Allah'a nisbet edilmemesinde fonksiyon görmektedir. Azrâil de bir perdedir. Zira o, ruhun alınmasıyla zâhiren merhametsiz gibi görünen ve Allah'ın rahmetine uygun düşmeyen bazı hallere merci olmak için yaratılmıştır ki, ölümün hikmetini kavrayamayan bazı insanlar Allah'ı insanlara şikâyet etmesin. Gerçekte ise hastalığı ve ölümü yaratan Allah'tır.[863]

Sebepler, Allah'ın fiillerindeki yüceliği göstermek için yaratılmış vâsıtalar olup yaratma konusunda Allah'ın ortakları değildir. Melekleri bu çerçevede ele alan müellif, onların sadece Allah'ın rubûbiyetine ait fiilleri göstermekle görevli olduğunu, yaratma konusunda hiç bir etki sahibi bulunmadığını vurgulamaktadır.[864]

Said Nursî, meleklere inanmanın insan psikolojisi üzerinde olumlu etkiler bıraktığını ifade eder. Pek çok kimsenin kıymetli söz ve fiillerini ebedîleştirmek için yazı, şiir hatta sinema ile korumaya çalıştığından hareketle müellif, bu dünyadaki fiilleri, âhirette sahiplerine göstererek sürekli bir mükâfat kazandıracak olan yazıcı meleklere dikkat çeker. Öte yandan meleklere inanan kişi, kimsenin bulunmadığı bir yerde de olsa yalnız olmadığının bilincindedir. Yine Münker ve Nekir meleklerinin varlığı, ölümden sonra meydana gelecek şeyler konusunda akla gelen endişe ve korkuları hafifleterek kişinin kabirde de yalnız olmayacağını hatırlatmaktadır.[865]

B. Cin

Kelâm alimlerine göre cinlerin varlığı sadece vahiy yoluyla bilinip ispat edilebilir. Duyu organlarının algılama alanına girmeyen bu tür varlıkların mevcudiyetini akıl da imkânsız görmez. Aklın mümkün gördüğü cinlerin mevcudiyeti, tartışma götürmeyecek şekilde Kur'ân'la sabit olduğundan cinleri inkâr edenlerin küfrüne hükmedilir. Öte taraftan İslâm alimlerinin hemen hepsi cinlerin şuur, idrak ve irâde sahibi olmaları sebebiyle mükellef ve sorumlu tutulduğunu benimserken mâhiyetleri konusunda farklı görüşler ileri sürmüşler ve onların yaşam biçimlerinin keyfiyetine ve insanlarla olan etkileşimi gibi konulara temas etmişlerdir.[866]

---

863 *Mesnevî*, s. 10; *Lem'alar*, s. 76; *Sözler*, s. 272-273.

864 *Mesnevî*, s. 9-10; *Sözler*, s. 272.

865 *Şuâlar*, s. 217-223; *Asâ-yı Mûsa*, s. 69-75.

866 bk. A. Saim Kılavuz, *İslâm İnancında Cin*, s. 30-48; a. mlf., "Cin", *DİA*, VIII, 8-10. Cin ve şeytanla ilgili olarak müstakil çalışmalar yapılmıştır. bk. Ali Osman Ateş, *Kur'ân ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü*, İstanbul 1995; Lütfullah Cebeci, *Kur'ân-ı Kerîm ve Tefsirlerine Göre Cin ve Şeytan*, Erzurum 1979.

Said Nursî'nin, melek, cin ve bekâ-yı ruh gibi konulara yer verdiği Yirmi dokuzuncu Söz[867] hariç diğer eserlerinde cinler konusunda verdiği bilgiler oldukça azdır. Söz konusu eserde de cinlerin mâhiyeti konusunda detaya girmemekte sadece Kur'ân'ın zikrettiği bir varlık olarak cinlerin mevcudiyetine temas etmektedir. Müellif bu izahlarında müstakil olarak cinlerin varlığını ele almaktan öte melek cin ve ruh gibi varlıkların mevcudiyetini bir takım aklî istidlaller ile izaha çalışmaktadır. Said Nursî, cinlerle ilgili konularda detaya girmemesindeki maksadını, cinlere bir peygamber gelip gelmediği konusunda sorulan bir soruya verdiği cevapta görmek mümkündür. Said Nursî bu sorunun cevabı olarak kısaca Hz. Peygamber'den sonra cinlere bir peygamber gelmediğini ifade ettikten sonra telifâtı olan *Nur Risâleleri*'nin maksadına işaret eder. Müellif, eserlerinin en önemli gayesinin, iman esaslarını izah ederek insanları dalâlet ve küfürden kurtarmak olduğunu ve bu sebeple cinlerle ilgili konulara sıra gelmediğini ifade etmektedir. Öte yandan Said Nursî, cinlerin varlığı gibi duyu organlarıyla idrak edilemeyen gaybî konularda, cinlerle haberleştiğini iddia eden bazı ispritizmacıların şarlatanlık yaptıklarına dikkat çekerek bu tür konuları bahis mevzu etmenin dine zarar vermek isteyenlere malzeme teşkil ettiğini ifade etmektedir. Diğer taraftan Said Nursî, materyalizm ve pozitivizm gibi felsefî düşüncelerin gözle görünen varlıkların dışındaki rûhânî varlıkları inkâr ettiklerine temas ederek, sadece bu düşünceleri iptal etmek gayesiyle söz konusu varlıkların mevcudiyetini ispata çalıştığını ve esasen bu tür konuları üçüncü derecede gördüğünü ifade etmekte ve meraklılarına, selefin bu husustaki kitaplarını okumalarını tavsiye etmektedir.[868]

Cinlerin varlığı konusunda Said Nursî, Allah'ın yeryüzünde bir halîfe yaratacağını ifade eden âyeti[869] tefsir ederken, âyette yer alan halîfe kelimesinden hareketle, yeryüzünün insanların yaşamasına uygun hale getirilmeden önce orada idrak sahibi varlıkların yaşamış olabileceğini beyan etmektedir. Müellif bu konudaki yaygın kanaatın, söz konusu idrak sahibi varlıkların cinlerin bir çeşidi olup, yaptıkları fesattan dolayı insanlarla yer değiştirildiği yönünde olduğunu beyan etmektedir.[870] Dolayısıyla Said Nursî, cinlerin de insanlar gibi idrak sahibi ve mükellef varlıklar olduğu ve bu sebeple hayrı ve şerri işlemeye elverişli yaratıldıkları görüşünü benimsemektedir.[871]

Said Nursî, Hz. Peygamber'in mu'cizelerini ele alırken bunlardan bir kısmının cinlerle ilgili olduğunu ifade ederek, bu hususta bir grup cinin Hz. Peygamber'e gelip Müslüman

---

867 *Sözler*, s. 473-501.
868 *Şuâlar*, s. 283.
869 el-Bakara 2/30.
870 *İşârât*, s. 231.
871 *Sözler*, s. 164, 166, 240.

olduğuna ve "hâtif" olarak da bilinen ve ancak sesi işitilen bazı cinlerin Hz. Peygamber'in nübüvvetini haber verdiğine temas etmektedir.[872]

Cinlerle iletişim kurmak ve onları bazı maksatlar için istihdam etmek mümkündür. Said Nursî bu konuda, cin, şeytan ve kötü ruhların Hz. Süleyman'ın emrinde çalıştıklarını ifade eden bazı âyetlere[873] yer vermekte ve bu âyetler ışığında cinlerle iletişim kurmayı, onları bazı işlerde çalıştırmayı ve hatta şeytanların bile düşmanlığı bırakarak insana hizmet etmesini mümkün görmektedir. Kur'ân'da yer alan bu tür peygamber mu'cizeleri sadece bir kıssa olmayıp insanlar için nihâî hedef teşkil etmektedir. Buradan hareketle Said Nursî, mezkur âyetlerin, ispritizma, celb-i ervâh (ruh çağırma) ve cinlerle haberleşmenin nihâî sınırını çizdiğini ve bu tür varlıklardan faydalanmanın yolunu açtığını ifade etmektedir. Öte yandan Said Nursî, bir kısmı yukarıda da zikredilen bazı âyetlerin rûhânî varlıkların temessül etmesine meselâ insan şekline girebilme özelliğine sahip olduğuna[874] işaret ettiğini belirtmektedir.[875]

C. Şeytan

Melek ve cinin yanında Kur'ân'ın bahsettiği bir diğer varlık da şeytandır[876]. Said Nursî, şeytanın mevcudiyeti konusunda bir takım aklî istidlallerin yer aldığı Yirmi dokuzuncu Sözden[877] başka *Lem'alar* isimli eserinde On üçüncü Lema'yı[878] bu konuya tahsis etmiştir. Bunun dışında ise muhtelif eserlerinde serpiştirilmiş bir şekilde konuya dair detaylara yer vermektedir. Said Nursî konuyla ilgili izahlarında şeytanın mâhiyeti hakkında fazla bilgi vermemekte, daha çok şeytanın mevcudiyetinin ispatına, yaratılmasının hikmetine, insanlarla olan ilişkisine temas etmekte ve ağırlıklı olarak şer problemine yer vermektedir.

1. Şeytanın Varlığı

Allah kâinâtı sadece insanlar için yaratmamış, bunun dışında meleklere, cin ve şeytan gibi rûhânî varlıklara kâinâtı mesken yapmıştır. Müellife göre cinlerden olan şeytanların varlığına en büyük delil, şeytanı aratmayacak kadar kötü ve zararlı işleri yapan insanların (insî şeytanların) varlığıdır. Müellif, cinnî şeytanlar hususunda şâyet onlar maddî bir yapı-

---

872 *Mektûbât*, s. 118, 142-144, 160.
873 el-Enbiyâ 21/82; Sebe' 34/12-14; Sa'd 38/38.
874 Meryem 19/17.
875 *Sözler*, s. 240-241.
876 Şeytanı konu alan müstakil bir çalışma yapılmıştır. bk. Ali Osman Ateş, *Kur'ân ve Hadislere Göre Şeytan*, İstanbul 1995.
877 *Sözler*, s. 473-501.
878 *Lem'alar*, s. 64-82.

ya sahip olabilselerdi bu tür zararlı insanlar gibi olacaklarını, söz konusu kötü insanların da maddî yapılarından kurtulabilselerdi şeytan gibi kötü ruhlar şekline gireceklerini ifade etmektedir.[879]

Said Nursî, insandaki kötülük yapma duyusunu şeytanın varlığına delil gösterir. O bu konuda insanı (mikrokozmos), kâinâtın (makrokozmos) küçük bir benzeri olarak tanımlamakta ve büyük âlemde var olanın küçük âlemde de var olması gerektiğini iddia etmektedir. Zira insandaki kuvve-i hâfızanın varlığı âlemdeki Levh-i mahfûzun varlığına delâlet ettiği gibi, kalpte de "lümme-i şeytaniye" olarak isimlendirilen ve insanın kötülüğe açık yönünü teşkil eden bir kuvve bulunmakta ve bu kuvve hâricî şerli bir varlığın mevcudiyetine delil olmaktadır. Said Nursî'ye göre şeytan, kalbin bu özelliğinden faydalanarak kötülüğü telkin etmektedir.[880]

2. Yaratılış Gayesi

Allah'ın mutlak rahmân ve rahîm gibi güzel sıfatlara sahip olmasına rağmen şeytanı yaratması ve onun telkinleri ile pek çok insanın küfre ve dolayısıyla cehenneme girmesi bir şer problemi olarak insan aklını meşgul etmiş ve insan aklı Allah'ın bu konudaki maksadını tespite çalışmıştır.

Said Nursî, söz konusu mevzua temas ederek şeytanın yaratılmasını ilâhî bir fiil olarak şer görmez. Ona göre bu konudaki şer, şeytanın telkinine kulak verip cüzi irâde ile ona yönelerek yapılan fiildir. Müellife göre şâyet şeytan yaratılmasaydı insanların derecesi melekler gibi sâbit olur, kötülüğü terk etmek ve iyiliği yapmak hususunda verdiği mücâdele ile mânen yükselmesi mümkün olmazdı. Müellife göre çoğu insanın şeytana uymasıyla küfre girmesi, üzerinde durulacak bir mesele değildir. Zira nefis ve şeytanla mücadele sonunda pek çok insanın iman tarafını tercih etmesi ve bunlar içinden insan türünü şereflendiren ve onları mânevî açıdan aydınlatan kâmil insanların yetişmesi şeytan sebebiyle insanların küfrü tercih etmesinin önemini azaltmaktadır.[881]

Şeytanlar pek çok kişiyi küfür ve dalâlete sevk etmekle beraber yaratma konusunda hiç bir tesirleri yoktur. Zira onlar insandaki kötülüğe açık yönü kullanarak şerri telkin etmekte ve yine hayrı yaptırmamakla şerrin ortaya çıkmasına sebep olmaktadırlar. Said Nursî bu konuya dair, Mecûsîlerin şerrin yaratılmasını kavrayamadıkları için yanlış olarak biri hayrı

879 *Lem'alar*, s. 75.
880 *Lem'alar*, s. 76.
881 *Lem'alar*, s. 65-67, 70; *Mektûbât*, s. 40-41.

diğeri şerri yaratan iki ilâha inandıklarını ifade etmekte, şer ilâhının kötülüklerin meydana gelmesine etki eden malum şeytan olduğunu söylemektedir.[882]

Allah, hayrın temsilcisi olarak meleği yarattığı gibi şerrin temsilcisi ve mercii olan şeytanı ve kötü ruhları da yaratmıştır. Zira bazı insanlar meydana gelen hâdiselerdeki hayrı kavrayamadıklarından Allah'ı insanlara şikâyet etmekte ve O'nu merhametsizlikle itham etmektedirler. Bu sebeple Allah hikmeti gereği şeytanı şerlere merci olması için yaratmış ve böylece şikâyetlerin yönünü şeytana çevirmiştir.[883]

3. İnsana Etkisi

Şeytan Allah'ı bildiği halde "marifet" sahibi değildir. Zira yaratılışı gereği sürekli dalâlet ve küfrü telkin etmekle meşgul olduğundan kalbinde veya fikrinde marifet için bir yer kalmamıştır.[884] Said Nursî, Kur'ân'da şeytanın tuzağının zayıf olduğunu ifade eden âyeti[885] zikrederek onun insana olan etkisinin sadece bâtıla çağırmak ve vesvese vermekten ibaret olduğunu beyan eder.[886] İmanı zayıf olanların sekerât halinde bu vesveseye kapılıp imansız ölme ihtimalinin bulunduğuna dikkat çeken müellif, tahkîkî imanı elde edenlere ise sekerât hâlinde bile olsa şeytanın etki edemediğini beyan etmektedir.[887]

Şeytanın, insanın zayıf noktalarından hareketle onu kandırmaya çalıştığını ifade eden müellif, *Mektûbât* isimli eserinde bunları, kendini beğenmek, şan ve şöhret hırsı, korku, tamah, ırkçılık, bencillik, tarafgirlik ve tembellik olarak sıralamakta ve bunlara dair detaylara yer vermektedir.[888] Said Nursî bu konuya, *Lem'alar* isimli eserinde de temas etmekte, özellikle inançla ilgili vesveselerin daha tehlikeli olduğunu beyan etmektedir.[889]

Öte yandan Said Nursî, Kur'ân'ın mükerrer olarak şeytanın şerrinden insanları şiddetle sakındırıp Allah'a sığınmaya sevk etmesi ile şeytanın tuzağının zayıf olduğunu ifade etmesi arasında bir çelişki görmez. Hatta bunu Kur'ân'ın belâgatından sayar. Zira ona göre şer ve tahribât kolaydır. Şeytanlar ise tahribât için sevk edildiklerinden dolayı az bir amel ile çok şerleri yapabilirler. Bu sebeple Kur'ân ısrarla insanları, şeytanların şerrinden sakındırmıştır.[890]

---

882 *Lem'alar*, s. 67.
883 *Lem'alar*, s. 76; *Şuâlar*, s. 221; *Asâ-yı Mûsa*, s. 73.
884 *İşârât*, s. 73-74.
885 en-Nisâ 4/76.
886 Şeytanın vesvese yoluyla insanı etkilemesi konusunda detaylı bilgi için bk. *Sözler*, s. 255-259; *Mesnevî*, s. 165.
887 *Sikke*, s. 26; *Kastamonu*, s. 15.
888 *Mektûbât*. S. 386-400.
889 *Lem'alar*, s. 68-82; Ayrıca bk. *Sözler*, s. 258; *Barla*, s. 109-111.
890 *Lem'alar*, s. 71; *Şuâlar*, s. 218; *Asâ-yı Mûsa*, s. 70.

Said Nursî eserlerinde, şeytanı zaman zaman saptırıcı bir düşüncenin sahibi olarak muhatap almakta onun muhtelif konulara dair şüphelerini soru-cevap tarzında çürütmeye çalışmaktadır. Müellif bunu muhtemelen, okuyucuyu monotonluktan kurtararak ilgisini konuya çekmek için yapar. Bunun en belirgin örneğini, Kur'ân'ın beşer kelâmı olmadığı konusunda şeytanla yaptığı tartışmada görmek mümkündür.[891]

Said Nursî'ye göre şeytanların şerrinden kurtulmak için Kur'ân ve sünnet rehber edilmeli, bu konuda Ehl-i sünnetin görüşlerine itibar edilmeli Nâs ve Felâk sûrelerinde de ifade edildiği gibi şeytanın şerrinden Allah'a sığınılmalıdır.[892]

4. Semadan Kovulması

Said Nursî Kur'ân'daki, Allah'ın emrine karşı gelerek küfre giren cinler olan şeytanlardan, Allah'ın gökte var edip süslediği burçları koruduğu fakat semâdan haber çalmak isteyenleri parlayan bir ateşin (şihâb) onu kovduğu[893] şeytanların yüce âlemi asla dinleyemeyecekleri, her taraftan kovularak atılacakları, bir söz kapan olursa delici bir alevin onun peşine düşeceğine[894] dair âyetlere temas ederek vahyin sıhhatine zarar vermemesi için cin ve şeytanlara semâ kapılarının kapatıldığını, açmak isteyenlerin de kovulduğunu beyan etmektedir. Said Nursî'ye göre söz konusu semâvî hâdiselerle şeytan ve cinlerin kovulması, onların, semâ ehlini müdafaya sevk edecek kadar bir güce sahip olmalarından kaynaklanmaz. Aksine bu hadiseler, hiç bir cin ve şeytanın Kur'ân'a müdâhalesi olmadığına delil olmakta ve Hz. Peygamber'in nübüvvetinin doğruluğunu göstermektedir.[895]

D. Ruh

Said Nursî'nin, melek, cin, şeytan ve ruhla ilgili konulara temas ettiği Yirmi Dokuzuncu Sözde[896], ruh ve rûhânî varlıkların mâhiyetini izah etmekten öte, bu tür varlıkların mevcudiyetini bir takım aklî delillerle ispata çalıştığı görülmektedir. Onun anılan eserinde bu konuya ayrılan bölüm, hacim olarak çok geniş olmamakla birlikte ruhla ilgili pek çok meselelere temas edilmekte diğer eserlerinde de zaman zaman aynı hususlara yer verilmektedir.

1. Ruhun Varlığı

---

891 *Mektûbât*, s. 286-294; *Sözler*, s. 168-176.
892 *Lem'alar*, s. 65, 67, 69, 71, 82; *Barla*, s. 109.
893 el-Hicr 15/16-18.
894 es-Saffât 37/6-10.
895 *Lem'alar*, s. 266-269; *Sözler*, s. 166-167; *Mektûbât*, s. 364.
896 *Sözler*, s. 473-501.

Said Nursî, ruhla ilgili konulara girmeden önce ruhun mevcudiyetini izah etmek için varlığın farklı derecelerinin bulunduğunu açıklar. Zira kendi yaşadığı dönem, materyalizm ve pozitivizm gibi varlık konusunda sadece maddeyi esas alan ve madde ötesini inkâr eden felsefî akımların çok yaygın olduğu bir dönemdir. Bu yüzden müellif yer yer bu akımlara temas ederek varlığın sadece maddeden ibaret olmadığını bir takım aklî istidlallerle ispata çalışmaktadır.

Said Nursî'nin, varlığın mertebeleri konusunda takip ettiği sıra, madde, hayat, bilinç ve ruh şeklindedir. Ona göre esasen madde de bir mânâ ile kâimdir. Zira madde cansız ve bilinçsiz olduğundan varlığın özünü oluşturamaz. Madde, bir değişim içinde bulunan evrenin mükemmelleşmesinde kullanılan bir unsur olarak hayata hizmet eder. Hayatın esası ise bilinç ve ruhtur. Ona göre madde, küçülüp incelmesi oranında yani maddî yapıdan uzaklaştıkça hayata, bilinç ve ruha yakınlaşmakta ve bunlara dair özellikler onda daha belirgin hale gelmektedir. Said Nursî buna, mikroskobik ölçülerde küçük olan canlıları örnek göstererek bu tür canlılar hakkında "ne kadar keskin duyguları var ki, arkadaşının sesini işitir, rızkını görür" demektedir. Buradan hareketle müellif, duyu organlarıyla idrak edilen varlıklarda görülen nizam, hayat ve ruhla ilgili pek çok emârenin kaynağının, sadece maddenin hareketine ircâ edilmesini doğru bulmaz. Ona göre bu emâreler, maddî âlemin melekût ve ruhlar âlemi üzerine "serpilmiş tenteneli bir perde" olduğunu göstermektedir.[897]

Öte yandan Said Nursî'nin ruhun varlığına dair değindiği bir başka husus ise tabiat kanunlarıdır. Ona göre bu kanunlar ruha bir ölçüde benzer. Zira her ikisinin de kaynağı âlem-i emirdir. Ancak tabiat kanunları, vucûd-i ilmî olup hariçte varlıkları (vucûd-i hâricî) yoktur. "kanûn-i emrî" olarak isimlendirdiği tabiat kanunları, şâyet hâricî bir varlığa sahip olsalardı bu takdirde, yürürlükte oldukları türlerin birer ruhu olacaktı. Zira bu kanunlar, sürekli ve sâbit olup türler üzerinde meydana gelen değişimler söz konusu kanunların birliğine ve devamına etki etmemekte ve onların mâhiyetini bozmamaktadır. Müellif buna bitkileri örnek göstererek, onlar çürüseler bile tohumlarının içinde, bitkinin ruhu hükmünde olan programın ölmediğine ve bâki kaldığına dikkat çekmektedir.[898]

Said Nursî'nin buraya kadar değindiği hususlar, insan ruhunun mevcûdiyeti ve bekâsı konularına bir giriş mahiyetindedir. Ona göre esasen ruhun varlığı ve bekâsı, izaha gerek bırakmayacak kadar kesindir. Zira bir takım keşif ehlinin ölenlerle iletişim kurması ve sâdık rüyada onlarla münasebet tesis edilmesi herkesçe bilinen hususlar arasına girmiştir.[899]

---

897 *Sözler*, s. 477-478.

898 *Sözler*, s. 486.

899 *Sözler*, s. 484.

2. Mâhiyeti

Said Nursî'ye göre ruh[900], "zî-hayat, nûrânî vucûd-i hâricî giydirilmiş, câmi', hakikatdar ve külliyet kesbetmeye müstaid bir kanûn-i emrîdir." Müellif bu tanımdan sonra ruhun, Rabbin emrinden olduğunu ifade eden âyeti[901] zikrederek, "min emri Rabbî" ifadesini âlem-i emir olarak tanımlamakta ve ruhun, hayatı, şuuru ve hâricî varlığı olan bir kanun olduğunu vurgulamaktadır.[902] Said Nursî'ye göre ruh basit bir yapıya sahiptir. Yani farklı unsurlardan terkip edilmemiştir. Bu sebeple dağılıp bozulması ve yok olması mümkün değildir. Zira dağılma ve bozulma basit yapıdaki varlıkların değil, mürekkep varlıkların özelliğidir. Bu yüzden ruh, Allah'ın irâdesi ve kudretiyle bâki kalacaktır.[903]

Öte yandan Said Nursî, hayatı evrenin, bilinci hayatın, aklı bilincin bir özü olarak tanımlamakta ve ruhun da hayatın saf bir cevheri, sâbit ve ayrı bir zâtı olduğunu ifade etmektedir.[904] Ona göre akılla hareketi kavranılamayan[905] ruh, çeşitli değişime maruz kalan insan bedeninde bulunmaktadır. Ruhun bedende varlığını devam ettirebilmesi için ise, şeheviyye, gazabiyye ve akliyye olmak üzere üç ayrı gücü (kuvve) var edilmiştir.[906] Diğer taraftan Said Nursî, vicdan ve ruhun, irâde, zihin, his ve latîfe-i rabbâniyye olmak üzere dört duyguya sahip olduğunu ve Allah'ın bunlardan her birini farklı gayelere sevk ettiğini beyan etmektedir.[907]

Said Nursî, Teftâzânî'nin (ö. 793/1390) ruh hakkındaki düşünceleri konusunda kendisine sorulan bir soruya cevap vererek onun bu konudaki görüşlerini netleştirmektedir. Soruda, Teftâzânî'nin ruhu biri hayvânî diğeri insânî olmak üzere ikiye ayırdığı, ölüme maruz kalanın hayvânî ruh olduğu, insânî ruhun ise yaratılmış olmadığı, beden ile kâim olmayıp bizâtihi müstakil olduğu ve ayrıca bu ruh ile Allah arasında bir nispetin bulunmadığının açıklanması talep edilmektedir. Ona göre Teftâzânî'nin insan ruhunun mahlûk olma-

---

900 İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), *er-Rûh* adlı eserinde ruh hakkında muhtelif görüşleri zikrederek bunlar arasında en doğru olanın, "mâhiyet itibariyle gül suyunun gülde, zeytin yağının zeytin tanesinde yayıldığı gibi, bedene yayılan ve hayatla bizzat vasıflanan nurâni, ulvi, müteharrik, latif ve şeffaf bir cisimden ibarettir." şeklindeki tanım olduğunu savunmaktadır. Ona göre ruh, dağılmaz ve parçalara ayrılmaz. Beden ruhla birleşmeye uygun olduğu müddetçe onunla birleşir ve ona hayat verir. Bu denge bozulduğu an, ruh bedeni terk ederek hayat sona erer ve ölüm meydana gelir. bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, a.g.e., s. 178-179. Ruh hakkındaki bu görüş Ehl-i sünnet kelâmcılarının çoğunluğu tarafından da benimsenmiştir. bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 377; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 298.

901 el-İsrâ 17/65.

902 *Sözler*, s. 485-486.

903 *Sözler*, s. 485; *Latif Nükteler*, s. 49-53.

904 *Sözler*, s. 100.

905 *Sikke*, s. 121.

906 *İşârât*, s. 24.

907 *Hutbe-i Şâmiyye*, s. 123-124.

dığını söylemesi, ruhun mâhiyetinin, Allah'ın "hay" isminin bir tecellisi olarak canlı bilinçli bir cevher veya bir kanûn-i emr oluşundan dolayıdır. Said Nursî de ruhun bu açıdan mahlûk olduğunu söylemenin mümkün olmadığı kanaatindedir. Ancak müellif, Teftâzânî'nin gerek *Makâsıd*'da, gerekse şerhinde[908], konuyla ilgili nasslara ve ulemânın görüşlerine uygun olarak, ruhun mahlûk olduğunu beyan ettiğine işaret ederek onun, ruhun ezeliyeti fikrine sahip olmadığını söylemektedir. Said Nursî'ye göre Teftâzânî, "insan ruhu ile Allah arasında bir nispet yoktur" demek suretiyle, ruhun vasıtasız yaratıldığına işaret etmekte ve "hulûl" gibi birtakım bâtıl düşüncelerin reddini amaçlamaktadır. Ruhun bedenle kâim olmayıp bizâtihi müstakil olduğunu ifade etmesi ise, bedenin ruhla kâim olduğu ancak ruhun bizâtihi kâim olması sebebiyle bedenin yok olması durumunda ruhun varlığını devam ettireceği anlamına gelmektedir.[909]

Said Nursî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240), ruhun mahlûk olmadığına ilişkin kanaatini doğru bulmamakta, onun bu görüşünün bazı âyetlerin zâhirine ters düştüğünü ileri sürmektedir.[910]

3. Bedenle İlişkisi

Said Nursî'ye göre beden ruhun hânesi olup, elbisesi değildir. Bunun yanında ruhun mahiyetine uygun olan ince ve şeffaf bir örtüsü ve misâlî bir bedeni bulunmaktadır. Ruhun bedenden çıkması sebebiyle beden öldüğünde ise ruh tamamen çıplak kalmamakta yuvasından çıkarak misâlî bedenini giymektedir. Said Nursî, bedende meydana gelen biyolojik değişimlerden[911], hatta hücresel yapının belli periyotlarla değişmesinden dolayı ruhun bundan etkilenmediğini ifade etmekte ve bedenin ruhla kâim olduğunu beyan etmektedir. Ona göre ruh bizâtihi kâim olduğundan bedende meydana gelen değişimler ruhu da etkilememektedir.[912] Said Nursî'nin bu görüşlerinin Teftâzânî'nin görüşleriyle paralellik arz ettiği görülmektedir.

Said Nursî'ye göre insan ruhu, bedenin bütün organları ve parçalarıyla ilişki halinde olup, bedende meydana gelen bütün faaliyetleri yönlendiren ve idare eden bir konuma sahiptir. Fakat buna rağmen müellif, ruhu beyin veya bilinç ile özdeş görmemekte ve onu insanda bulunan bütün özelliklerin üstünde bir konuma yerleştirmektedir.[913]

---

908 bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, III, 298-355.

909 *Barla*, s. 144-145.

910 *Latif Nükteler*, s. 49-53; *İşârât*, s. 205.

911 Fahreddin er-Râzî insanın ruh ve bedenden meydana geldiğini ifade ederek bu konuda muhtelif deliller ileri sürmektedir. Bu deliller içinde insan bedeninde meydana gelen değişimlerden ruhun etkilenmediği de yer almaktadır. bk. *Mefâtîhu'l-gayb*, XXI, 40-43.

912 *Sözler*, s. 485.

913 *Sözler*, s. 641.

4. Bekâsı

Ruhun bekâsının enfüsî ve âfâkî delillerle sabit olduğunu ifade eden Said Nursî, enfüsî delil konusunda bunu herkesin kendine bakmakla anlayabileceğini ifade etmektedir. Zira hayatı boyunca kişinin hücrelerinin defalarca yenilenmesine rağmen onun ruhu (benliği), aynı kalmaktadır. Afâkî delil konusunda ise müellif, pek çok defa kalbî müşâhedeler ile ruhlarla olan ilişkilere dikkat çekerek bu konuda bir çeşit tecrübî bir hüküm oluştuğunu söylemektedir.[914]

Hayvanların ruhunun da insanlarınki gibi bâki olduğunu söyleyen müellif, Hz. Salih'in devesi, Ashâb-ı kehf'in köpeği ile her türü temsilen bir hayvanın âhirete beden ve ruhuyla gideceğini ileri sürmektedir. Said Nursî bu anlayışın bazı sahih rivâyetlerden çıkarılabileceğine dikkat çekerek, Allah'ın hikmet, rahmet ve rubûbiyetinin de bunu gerektirdiğini beyan etmektedir.[915]

Ölen kimselerin ruhu yaşayanlarla münâsebet halindedir. Zira müellif, ölen kimselerin bulunduğu berzah ve ruhlar âlemiyle şehâdet âlemi arasındaki mesafenin çok kısa ve ince olduğunu ifade ederek, yaşayanlar tarafından takdim edilen mânevî hediyelerin onlara ulaştığını, onların rûhânî feyizlerinin de yaşayanlara geldiğini beyan etmektedir. Said Nursî, okunan Kur'ân'ın aynı anda pek çok ruha ulaşabileceğini de aklen mümkün görmektedir.[916]

5. Ruh Çağırmak

Ruhlarla ilişki kurmanın mümkün oluşu görüşü, ruh çağırma problemini de beraberinde getirmektedir. Said Nursî, Hz. Süleyman'ın cin, şeytan ve kötü ruhları emrinde çalıştırdığını ifade eden âyetlere[917] işaret ederek bu âyetlerin ispritizma, ruh çağırma ve cinlerle haberleşmenin son sınırını çizdiğini ve bu tür varlıklardan faydalanmanın yolunu açtığını ileri sürmektedir. Ancak müellife göre âyetlerde işaret ve teşvik edilen husus, bazı insanların yaptığı gibi ruhları, kendi oyuncak masalarına çağırmak değil, velâyet ehli gibi o ruhlara yükselerek ilişki kurmak ve onlardan mânevî açıdan faydalanmaktır.[918]

Ruh çağırma olayına muhtelif eserlerinde temas ediyorsa da[919] bu konuyu daha çok *Emirdağ Lahikası*'nda yer alan ve talebelerine yazdığı bir mektupta izah eden Said Nursî,

---

914 *Sözler*, s. 484-485.
915 *Lem'alar*, s. 350; *Asâ-yı Mûsa*, s. 184; *Latif Nükteler*, s. 8; *Barla*, s. 144-145.
916 *Sözler*, s. 484-485, *Sikke*, 59.
917 Sa'd 38/38; el-Enbiyâ 21/82.
918 *Sözler*, s. 240-241.
919 *Sözler*, s. 240-241.

bu mektubun başında, eskiden kâhinlik olarak bilinen fakat günümüzde medyumluk olarak tanınan, ispritizma adı altında ölülerin ruhuyla, cinlerle hatta evliya ve peygamberlerle konuşmak gibi hususlarla insanların meşgul edildiğini ve içlerinden saf olanların kandırılmaya çalışıldığını ifade ederek, konu hakkında bilgi vermenin gereği üzerinde durmaktadır.[920]

Kaynağı din olmayan ve esasen yabancı felsefelerden gelen ruh çağırma hadisesinin gerçeğe ve edebe aykırı olduğunu söyleyen Said Nursî, yüksek seviyedeki ruhları çağırmanın bu ruhlara karşı yapılan bir hürmetsizlik olduğunu beyan etmektedir. Ona göre kolaylıkla suistimal edilmesi sebebiyle bu tür konularla ilgilenmek mü'minlere zarar vermektedir. Zira içinde bir doğru olsa bile pek çok yalan karışabilmekte daha da önemlisi doğru ile yanlışı ayırdedecek bir ölçü de bulunmamaktadır. Böylece kötü ruhlar ve şeytana yardım eden cinler yalan ve yanlış haberler vererek inanç esaslarına zararı olabilmektedir. Bu yolla bir takım kötü ruhların kendilerini iyi ruh olarak takdim etmek sûretiyle hatta büyük velîlerin adını kullanarak bazı müminleri aldatmaları mümkündür. Said Nursî'ye göre ister velâyet yoluyla olsun isterse ispritizma yoluyla olsun elde edilen hiçbir bilgi, vahyin yüksek seviyesine ulaşamaz ve yeni bir hüküm getiremez. Diğer taraftan müellif, sâdık rüyada kötü ruhların ve şeytanın, peygamberin şeklinde görünemeyeceğini fakat ruh çağırma hadisesinde ise kötü ruhların kendisini peygamber olarak tanıtıp Kur'ân'a ve sünnete aykırı bir şekilde konuşabileceğini beyan ederek konuyla ilgilenenleri uyarmaktadır.[921]

Kendisinin ruhlarla haberleşme konusunda tenkit ettiği anlayışın, mânevî bir tarzda takdim edilen, yabancı kökenli manyetizma ve ispritizma olduğunu, yoksa bazı tasavvuf ehlinin bir derece ruhlarla haberleşmeye benzeyen tasavvuf yolunun olmadığını söyleyen Said Nursî, bunun da suistimal edilerek dine zarar verilebileceğini ilave etmektedir.[922]

Ruhla ilgili problemler içinde yer alan tenâsüh veya reenkarnasyon gibi konulara temas etmemekle beraber, reenkarnasyonun varlığı konusunda bazı yeni araştırmalarda[923] delil olarak ileri sürülen ve içinde insanla ilgili iki defa ölümün ve iki defa da diriltmenin yer aldığı âyeti[924] reenkarnasyon anlayışına imkân vermeyecek bir tarzda yorumlayan Said Nursî'ye göre âyette yer alan "...küntüm emvâten fe ahyâküm sümme yümîtiküm sümme yuhyîküm sümme ileyhi türceûn" ifadesindeki "küntüm emvâten fe ahyâküm" ibâresi, insanın bedenini oluşturan zerrelerin, âlemin zerreleri arasında cansız ve dağınık bir şekil-

---

920 *Emirdağ*, II, 124.
921 *Emirdağ*, II, 124-125.
922 *Emirdağ*, II, 126.
923 bk. Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'ân'daki İslâm*, s. 248 vd.

de iken Allah'ın onlara belli bir kanun çerçevesinde hayat vermesini ve ana rahminde nutfeyle başlayıp, tam bir insan şekli alıncaya kadar geçen yaratma sürecini ifade etmektedir. Âyette yer alan "sümme yümîtüküm" ifadesinin insanın eceliyle ölümüne, "sümme yuhyîküm" ifadesinin de haşirde tekrar diriltilmeyi anlattığını söyleyen[925] müellife göre yaratılmış olan ruhun seyri, ruhlar âleminde başlayarak ana rahmi, dünya hayatı ve kabir hayatını takip ettikten sonra âhirette tekrar cesetlenerek varlığını ebediyyen devam ettirmektedir.[926]

924 el-Bakara 2/28.
925 *İşârât*, s. 201-211.
926 *Sözler*, s. 303.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
ÂHİRET

I. ÂHİRETİN VARLIĞI

Ölümden sonra başlayıp ebediyyen devam edecek olan âhiretin varlığı ve mâhiyeti, ulûhiyet ve nübüvvet konularından sonra kelâm ilminin üçüncü temel problemini oluşturur. Bu hususta kelâm bilginleri genel olarak bedenle birlikte dirilmenin (haşr-i cismânî) ispatı ve âhiret hayatının nasıl olacağı konuları üzerinde durmuşlardır. Âhiretin ispatı konusunda ikinci bir hayatı yaratmaya Allah'ın kâdir olduğunun aklen mümkin bulunduğuna ve sorumluluk prensibinden kaynaklanan ceza ve mükâfatın gerekliliğine temas etmişler, ayrıca bu husustaki yanlış telakkileri tenkide tabi tutmuşlardır.

Âhiretin varlığı mevzuunda bazı aklî deliller ileri sürülebilse de mâhiyeti, aklın idrak sahasını aşan gaybî konulardan olması sebebiyle tamamen naslara bina edilmiştir.[927] Bu yüzden kelâm bilginleri âhiretle ilgili haşir, hesap, mîzan, cennet, cehennem ve ru'yetullah gibi konuları "sem'iyyât" olarak isimlendirmiştir.[928]

Said Nursî'nin eserlerinde âhiretle ilgili izahlar kelâm kitaplarında olduğu gibi ulûhiyet ve nübüvvet konuları kadar geniş bir hacme sahip değildir. Bu bilgiler onun eserlerinin tamamında serpiştirilmiş bir şekilde yer almakla birlikte, konuyla ilgili müstakil bölümler de bulunmaktadır.[929] Müellif âhirete dair görüşlerini ilk eserlerinden olan *İşârâtü'l-i'câz*, *Mesnevî* ve *Muhâkemât*'ta özet olarak zikretmekte ve daha sonra telif ettiği eserlerinde ise detaylandırmaktadır.

---

927 bk. Bekir Topaloğlu, "Âhiret", *DİA*, I, 546-547.

928 Kelâm bilginlerinin âhiret konusundaki görüşleri için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 323-373; Bâkıllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 398-431; Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 638-693; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 317-331; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, 763-797; Sâbûnî, *el-Bidâye*, Râzî, *Muhassal*, s. 223-237; s. 80-85; Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsıd*, V, 82-156.

929 bk. *Sözler*: Onuncu söz olan Haşir Bahsi, s. 44-107, kıyâmet alâmetleri ile ilgili hadislerin değerlendirilmesi, s. 315-325, cennet ile ilgili yirmi sekizinci söz, s. 466-472, Ruhun bekâsı, melekler ve haşirle ilgili yirmi dokuzuncu söz, s. 473-501; *Muhâkemât*, s. 150-153; *Mesnevî*, s. 30-44; *Şuâlar*, s. 151-160, 177-198, kıyâmet alâmetleri ile ilgili beşinci şuâ, s. 486-501; *İşârât*, s. 56-65, 164-175.

Said Nursî Kur'ân'ın tevhid, nübüvvet, âhiret ve adâlet olmak üzere dört temel konuyu esas aldığını[930], bunlardan haşir ve âhiretle ilgili âyetlerin Kur'ân'ın üçte birini teşkil ettiğini beyan eder. Bu âyetlerde kıyâmet, haşir ve âhiret halleriyle ilgili detaylar yer almaktadır. Müellif âhiretle ilgili görüşlerini söz konusu âyetlere bina etmektedir. Bunun yanında o, İbn Sînâ (ö.428/1037) ile adını zikretmediği bazı bilginler tarafından ileri sürülen haşrin aklî bir mesele olmadığı şeklindeki düşünceyi eleştirir. Zira böyle düşünenler ulûhiyete ait nitelikleri tam olarak kavrayamamışlar, kıyâmet ve âhireti taklîdî olarak kabul etmişlerdir. Aslında Said Nursî de aklın tek başına haşri idrak edemeyeceğini söyler. Bu sebeple haşir ve âhiretle ilgili bulunan Kur'ânî delillerden yola çıkılmalıdır.[931]

Said Nursî'nin dînî esasları inkâr eden pozitivizm ve materyalizm gibi felsefî akımların yaygın ve etkili olduğu bir dönemde yaşamış olması onu âhiretin varlığı konusunda aklî deliller üzerinde yoğunlaşmaya sevketmiştir. Kendi ifadesiyle söz konusu felsefî akımların görüşlerini yansıtan kitapların yaygınlaşması sebebiyle *Sözler*'in Onuncu bölümünü teşkil eden Haşir Bahsini kaleme almıştır.[932] Bundan başka aynı eserin Yirmi Dokuzuncu Sözünde[933] ve diğer eserlerinde âhiretin varlığı konusunda zikrettiği deliller ekseriyetle Onuncu Sözde de yer almaktadır. Müellif, Yirmi Dokuzuncu Sözde konuyla ilgili olarak değindiği delillere "aklî delil" derken, Allah'ın isimleriyle ilişkilendirmek, ve bazı hikâye ve örneklerle detaylandırmak suretiyle ele aldığı Onuncu Sözdeki delilleri ise "kalbî delil" olarak isimlendirmiştir.

Said Nursî Onuncu Sözde[934] âhiretin varlığı konusundaki izahlarında, Allah'ın rahmet eserlerinin tefekkür edilmesinin emredildiği âyeti hareket noktası alır. Bu âyette arzın ölümünden sonra diriltilişinin keyfiyetine dikkat çekilmekte ve Allah'ın ölüleri mutlaka diriltileceği ve O'nun her şeye kâdir olduğu ifade edilmektedir.[935] Bu risâlenin başında evvela Allah'ın varlığına kısaca temas edilmekte, avâmmın anlayabileceği şekilde basit hikâye ve örmeklerle âhiretin varlığı izah edilmektedir.[936] Bunu takip eden bölümde ise Hz. Peygamber'in şahsında nübüvvet ve onun görevlerine kısaca değinilmekte ve âhiretin varlığı Allah'ın rab, kerîm, rahîm, hakîm, adl, cevâd, cemîl, mücîb, celîl, bâkî, hafîz, rakîb, hay, kayyûm, muhyî, mümît, hak isimlerinin varlık üzerindeki tecellileri duyulur âlemden seçilen pek çok örnekle detaylandırılmakta ve bu isimlerin âhiretin varlığına da delil oldu-

---

930 *Muhâkemât*, s. 11.
931 *Sözler*, s. 85, 315-316; *Mektûbât*, s. 347; *Barla*, s. 13.
932 *Şuâlar*, s. 616; *Sikke*, s. 95.
933 *Sözler*, s. 473-501.
934 *Sözler*, s. 44-107.
935 er-Rûm 30/50.
936 *Sözler*, s. 44-53.

ğu beyan edilmektedir. Ayrıca müellif haşrin varlığını gerektiren isimlerin bunlarla sınırlı olmadığını, kâinâtta tecelli eden bütün isimlerin âhiretin varlığını gerektirdiğini söyler.[937]

Said Nursî kelâmcılarda olduğu gibi haşrin bedenen olacağını ve tekrar yaratılışın hem aklî hem naklî deliller ışığında ispat edilebileceğini ifade eder. Naklî delili, konuyla ilgili Kur'ân'da yer alan âyetler yanında geçmiş peygamberlerin haşrin olacağı konusundaki ittifakları teşkil eder. Müellif, Fahreddin er-Râzî'nin (ö.606/1210) aklî ve naklî delilleri Kur'ân âyetlerine bina ederek açıkladığını bunun özetinin ise, özellikle canlılar üzerinde sürekli meydana gelen yeniden oluşumlara (haşir) dikkat eden kimsenin, haşrin vukuunu "hads" yani sürat-i intikal ile anlayabileceği şeklinde olduğunu belirtir.[938]

Said Nursî ilk eserlerinde âhiretin varlığı konusundaki delilleri kısa maddeler şeklinde sıralamakta, daha sonra telif ettiği eserlerde ise bunları geliştirmektedir.

1. Kâinâttaki nizam ve hikmet, âhiretin varlığını gerektirir. Zira ebedî hayat olmazsa söz konusu nizam ve hikmetin değeri kalmaz. Müellif bunu şöyle izah eder: Allah insanı kendine muhatap seçmiş, isimlerinin en yüksek derecede tecellisine mazhar kılmış, rahmet hazinelerinden ona ikramlarda bulunmuş ve böylece kendini sevdirerek tanıtmıştır. Meselâ ölüm gibi bazı konularda çaresiz kalan insanı tamamen yok edip onu ebedî hayatta da mutlu etmemek Allah'ın hikmetine uygun düşmemektedir. Müellif bundan başka tabiattan bazı örnekler de verir. Bu örneklerde her bir varlığın pek çok hikmeti, gayesi ve vazifesi olduğuna temas edilir. Fakat gerçek hikmet devamlı olandır. Bu da ebedî olan âhirette sonsuz bir mutlulukla mümkündür. Müellif varlık sahnesinde hayat ile ölüm içinde toplanıp dağılan mevcudâtın başka bir gayesi olduğuna dikkat çekerek buna sinema örneğini verir. Sinema ve benzeri şeylerde kısa bir görüntüyü alabilmek ve bunları insanlara gösterebilmek için büyük gayret sarf edilmekte ve masraflar yapılmaktadır. Bu örnekte olduğu gibi ebedî hayatta gerek hesap, gerekse dünyada meydana gelen olayları tekrar görmeyi temin etmek için bu hayattaki sûretler ve amellerin neticeleri kaydedilmekte ve korunmaktadır. Dünyanın âhiretin tarlası olması da bu gerçeği ifade eder. Sonuç olarak müellif şöyle der: Allah'ın hikmeti, inâyeti, rahmeti ve adâleti mademki dünyada görülmektedir. Öyleyse dünyanın varlığı gibi âhiretin varlığı da kesindir. Zira dünyadaki her şey bir açıdan âhiret hayatına yöneliktir. Bu durumda âhireti inkâr etmek dünya ve içindekileri inkâr etmek gibidir.[939]

Said Nursî'nin âhiretin varlığının ispatı konusunda hikmet deliline getirdiği bir diğer açıklama, varlığın yaratılışında abesin yani anlamsız hiç bir şey ve isrâfın bulunmayışıdır.

---

937 *Sözler*, s. 54-81.
938 *İşârât*, s. 163.
939 *Sözler*, s. 75-78; *İşârât*, s. 56-58.

İnsanı bu sonuca ulaştıran unsurların akıl, hikmet, tecrübe ve istikrâ (tümevarım) olduğunu söyleyen müellif, bunu şöyle izah eder: Allah, varlığın yaratılışında en kısa ve güzel yolu tercih etmiştir. Bunu bazen bir şeyin yüzlerce görevi üstlenmesinde görmek mümkündür. Dolayısıyla yaratılışta israf ve abesin bulunmayışı ebedî saadetin varlığına delil olmaktadır. Çünkü geriye hiç dönmemek üzere her şeyi yok etmek onları boş ve anlamsız hale getirir ve israf edilmiş olur. Başta insan olmak üzere bütün varlıkları meydana getiren unsurların ne fazla ne de eksik olmayıp yerli yerine konulması insanda bulunan sonsuz mânevî kabiliyetlerin, emel, fikir ve temâyüllerin de israf edilmeyeceğini, onlara lâyık ebedî bir hayatın yaratılacağını gösterir. Yine insandaki mükemmele ulaşma isteği mükemmelin varlığını kanıtladığı gibi, mutlu olma isteği de bu isteği taşıyanın sonsuz mutluluğa aday olduğunu göstermektedir. Böyle olmasaydı insanın gerçek mâhiyetini oluşturan mâneviyat ve yüksek emeller, varlıktaki hikmete tezat teşkil ederek abes haline dönüşür ve israf edilmiş olurdu.[940] Diğer taraftan insanın özüne yerleştirilmiş olan sınırsız mânevî kabiliyetler, ebedî hayatın varlığını göstermekte, vicdan da sonsuz olarak yaşamayı istemekte ve bu ebediyet ihtiyacını bizâtihi geçici olan hiç bir şey karşılayamamaktadır.[941]

2. Allah'ın rahmân ve rahîm oluşu ebedî saadetin mevcudiyeti için bir delil oluşturur. Zira bir şeyi gerçekten nimet haline getiren ve yokluğu halinde kişinin mutsuz olmasını engelleyen şey, ebedî mutluluk inancıdır. İlâhî ihsânın en büyüğü olan "ebedî mutluluk" insana verilmezse, bütün nimetler onu huzursuz eder, elindeki bütün ihsân ve lütuflar onun için üzüntü kaynağı olur. Bu sebeple, Allah'ın rahmetinin dünya üzerindeki tecellileri böylesine apaçık bir şekilde iken, onların bir gün yok olup ebedî bir şekilde devam etmeyeceği düşüncesi, kişiyi bu rahmetin inkârına götürür. Meselâ aşk, şefkat ve akıl Allah'ın rahmet tecellilerindendir. Sevilen ve değer verilen şeylerden ebedî olarak ayrılma düşüncesi, aşkı ve şefkati bir musibet haline getirdiği gibi akıl da kişiye hüzün veren bir vasıtaya dönüşür. Bu yüzden kıyâmetin kopmasıyla son bulacak olan bu dünya hayatından sonra mutlaka ebedî bir hayat yaşanacaktır.[942]

Rahmeti ve keremi sonsuz olan Allah'ın lütuf ve ihsanı da sonsuzdur. Halbuki geçici ve kısa olan dünya hayatında bu sıfatların tecellileri cüzî olmaktadır. Bu durum ilâhî rahmetin sonsuz olarak gerçekleşeceği ebedî bir hayatın varlığına ayrıca delil teşkil eder.[943]

3. Âhiretin varlığı konusunda ileri sürülen aklî delillerden biri de insanın fıtrî özelliklerinden birini oluşturan adâlet duygusudur. Dünyanın hiçbir yerinde ve döneminde adâletin

---

940 *Sözler*, s. 78-80, 487.

941 *Sözler*, s. 78-80, 488-489; *Lem'alar*, s. 13-16, 212-214.

942 *Sözler*, s. 58-59, 489.

943 *Sözler*, s. 58-59, *Şuâlar*, s. 157-159.

sürekli hâkim olduğunu söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla pek çok insan yaptığı zulüm ve haksızlığın cezasını görmeden, çoğu insan da hakkını alamadan ölmektedir. Bu durum ebedî bir hayatta mutlak adâletin gerçekleşeceği büyük bir mahkemenin varlığına delil olmaktadır. Zira kâinâta tasarruf eden Allah her şeyi yerli yerine koymuş ve bununla mükemmel bir nizam tesis etmiştir. En küçüğünden en büyüğüne kadar her şey bir gaye ve fayda çerçevesinde varlığını devam ettirmektedir. Kozmolojik planda adl ve hakîm olan Allah'ın zâlim ve mazlûmun hesabını görecek bir mahkemeyi kurmaması düşünülemez. Söz konusu adâlet dünyada tam mânasıyla gerçekleşmediğine göre ebedî hayatta mutlaka tahakkuk edecektir. Adâlet duygusuna bağlı olarak kulluk görevini yerine getirenle günah işleyen ve Allah'ı inkâr edenlerin yaptıklarının karşılığını görmek üzere cennet ve cehennem var edilecektir.[944]

4. Kâinâtta özellikle canlı varlıklarda gözlenen değişim âhirette tekrar diriltilmeye örnek teşkil etmektedir. Meselâ insanın bedeni bazı hücrelerin ölmesi ve yerine yenilerinin gelmesiyle varlığını sürdürmektedir. Yine geceden sonra sabahın, kıştan sonra baharın gelmesi ve baharda binlerce canlının tabiatı kısa sürede şenlendirmesi haşrin varlığı konusunda insana ipucu vermektedir.[945] Said Nursî bu hususta tabiattaki muhtelif varlıkları tek tek ele alarak onlarda meydana gelen değişimlerden hareketle âhirette tekrar diriltilmenin mümkün olduğunu izaha çalışmaktadır.[946]

5. Geçmiş peygamberlerin ittifakı, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin delilleri, Kur'ân'ın mu'ciz oluşu ve onun konuyla ilgili âyetleri de âhiretin varlığı hususunda zikredilen delillerdir. Said Nursî buna bağlı olarak Kur'ân'da yer alan âyetlerin bir çoğunu zikrederek âhiretin varlığını izah etmektedir.[947]

II. ÂHİRET İNANCININ KİŞİ ve TOPLUM HAYATINA ETKİLERİ

Said Nursi eserlerinde, iman konularını aklî ve naklî bakımdan delillendirdikten başka inançların insan psikolojisi üzerindeki etkilerinden de söz eder. Onun bu bağlamda ahiret inancının kişi ve toplum hayatındaki etkileriyle ilgili söyledikleri ayrı bir önem taşır. Ona göre âhiret inancı davranışlara yön vermesi açısından önem arz etmekte ve bu yönüyle sürekli canlı tutulması gerekmektedir. Bu inancın kişi ve toplum hayatına yaptığı olumlu etkiler şöyle özetlenebilir: Meselâ çocuklar insan nüfusunun hemen hemen yarısını meydana getirir. Anne ve baba gibi en çok sevdiği varlıkların ölümü ve onlarla bir daha görü-

---

944 *Sözler*, s. 59-61; *Şuâlar*, s. 159-160.
945 *Sözler*, s. 72-75, 488.
946 Bu örnekler için bk. *Sözler*, s. 44-107.
947 bk. *Sözler*, s. 90-107, 489-501; *Şuâlar*, s. 155-157.

şemeyeceği düşüncesi çocuk psikolojisinde derin yaralar açar. Söz konusu durumlarda cennetin varlığı ve öldükten sonra sevdiği annesiyle tekrar beraber olacağı inancı onun sıkıntısını hafifletme açısından önemli bir fonksiyon görebilir. Aksi halde ölüm ve benzeri durumlarla karşılaşan çocuklar yaşama sevinçlerini kaybedebilmekte ve daha sonra kendilerine ve topluma zarar verebilmektedir.[948]

İnsan toplumunun gücünü ve esasını oluşturan gençler akıldan ziyade hisleriyle hareket ederler. Bu açıdan hem kendilerine hem de topluma büyük kötülükler yapabilirler. Onları kötü şeylerden uzak tutacak en önemli şey Allah ve âhiret inancı ve özellikle kötülüklerin cezasının verileceği cehennemin varlığıdır. Nüfûsun bir bölümünü oluşturan yaşlılar da ancak âhiret inancıyla teselli bulurlar. Zira bir daha hayata kavuşmamak şartıyla ölmek düşüncesi hayatı çekilmez hale getirecektir.[949]

Âhiret inancının toplumun esasını oluşturan aile hayatının mutluluğu ve sağlığı açısından da önemi büyüktür. Zira her aile küçük bir dünyadır ve onun fertlerinin mutluluğu karşılıklı saygı, sevgi ve fedakârlıkla mümkündür. Fakat gerçek saygı, sevgi ve fedakârlık ancak ebedî bir hayatta da beraber olacağına inanmakla gerçekleşebilir. Meselâ ailede erkek bu inancının gereği eşine karşı sevgi ve saygıda kusur etmez. Eşinin yaşlanıp güzelliğinin kaybolması durumunda bile ebedî arkadaşlık düşüncesi ona daha iyi davranmasına sebep olur. Âhiret inancından uzak kalan ve geçici menfaatlerle varlığını sürdüren aile fertlerinin mutlu olması mümkün değildir. Diğer taraftan âhiret inancı insanlara sorumluluk duygusu vermektedir. Bunun bilincinde olan fertlerden meydana gelecek toplumlarda ise olumsuzluklar asgarîye inecek, huzur ve sükûn temin edilecektir.[950]

III. ÂHİRET HALLERİ

A. Ölüm ve Kabir Hayatı

İnsanın ölümüyle onun âhiret hayatı başlamakta ve kıyâmetin kopmasına kadar sürecek olan bu bölüme kabir veya berzah hayatı denmektedir.[951] Said Nursî'ye göre ölüm yok olmak değil, vazifeye bağlı hayatı bitirmek, mekân değiştirerek yeni ve sonsuz bir hayata başlamaktır. Ölüm ruhun cesetten ayrılmasıyla gerçekleşir. Ruh ise ölmez ve bâki kalır.[952] Müellif kabir hayatı konusunda Ehl-i sünnet kelâmcılarının görüşlerine paralel olarak münker ve nekir meleklerinin sorgulamasına temas ederek mümin için kabrin, güzel bir bahçe veya güzel bir âleme açılan kapı, âhirete inanan fakat sefâhat ve günahlara dalanlar

---

948 *Şuâlar*, s. 154; *Sözler*, s. 88.
949 *Şuâlar*, s. 153-154; *Sözler*, s. 88-89.
950 *Şuâlar*, s. 154; *Sözler*, s. 89.
951 bk. Bekir Topaloğlu, "Âhiret", *DİA*, I, 546.

için bütün sevdiklerinden ayrı tutulduğu hücre hapsi (haps-i münferit) gibi olduğunu ifade eder. Bu ceza onlara âhiret inancının gereğine uygun davranışta bulunmamaları sebebiyle verilir. Âhirete inanmayanlara göre ölüm zaten bir yok oluştur. Onlar bu inançlarına uygun olarak berzah âleminde bütün sevdiklerinden ayrı tutulacak ve inkârları sebebiyle ceza göreceklerdir. Bu izahlardan anlaşılacağı üzere Said Nursî, kişinin dinî sorumluluk doğuran fiillerden dolayı kabirde ceza ve mükâfata uğratılacağını kabul etmektedir.[953]

Said Nursî *Mektûbât*'ın başında içinde kabir hayatının da bulunduğu değişik hayat mertebelerini şöyle ele almaktadır: İlki dünya hayatıdır ve devamı pek çok şartların bulunmasına bağlıdır. İkincisi dünya hayatına göre daha serbest olan Hızır ve İlyas'ın hayatlarıdır. Onların dünya hayatında olduğu gibi yemek ve içmek gibi zorunlulukları yoktur. Müellif buna adını zikretmediği bazı tasavvuf ehlinin beyanlarını delil gösterir. Üçüncüsü dünya hayatına hiç benzemeyen ve adeta melek hayatı yaşayan İdris ve İsâ'nın hayatıdır. Bunların dünyevî cisimleri misâlî ve nurânî bir mâhiyete dönüşmüştür. Müellifin son iki hayat tabakasına dair beyanlarında naklî bir delile dayanmadığı daha çok halk arasında devam edegelen yaygın kültürü yansıttığı görülür. Dördüncüsü Kur'ân'ın da temas ettiği, diğer kabir ehlinin hayatından daha üstün olan şehitlerin hayatıdır.[954] Hayatlarını hak yolunda feda etmeleri sebebiyle Allah onlara dünya hayatına benzeyen fakat zahmeti ve üzüntüsü olmayan bir hayat ihsan etmiştir. Onlar öldüklerini bilmemekte, dünyadan daha iyi bir âlemde bulunduklarını düşünmekte ve ölümden kaynaklanan ayrılığın ıstırabını hissetmeyerek tam bir mutluluğu tatmaktadır. Diğer kabir ehli ise öldüklerinin farkında olup şehitler kadar hayatlarından lezzet almamaktadır. Said Nursî'nin bu konudaki delili rüyadır. Meselâ iki kişi rüyalarında cennette güzel bir saraya girerler. Birisi rüyada olduğunu ve uyanacağını bildiği için aldığı lezzet noksandır. Diğeri ise rüyada olduğunu bilmemekte ve tam bir keyif ve lezzet almaktadır. Müellif şehitlerin kabirdeki veya berzah âlemindeki hayatını bu ikinciye benzetir. Beşinci hayat tabakası ise kabir ehlinin hayatıdır. Bu konuda yukarıda söylenenlere ilave olarak onların hem uyku hem de uyanıklık halinde yaşayanlarla bir çeşit münasebetlerinin bulunduğu ifade edilmektedir.[955]

B. Kıyâmetin Kopması ve Alâmetleri

Kur'ân'ın bazı âyetlerinde kıyâmetin kopuşu tasvir edilmektedir. Said Nursî söz konusu âyetlere temas etmekte, aklen de kâinâtın harap edilmesiyle kıyâmetin kopmasının müm-

---

952 *Mektûbât*, s. 7-8, 207-208, 220-222; *Sözler*, s. 631; *İşârât*, s. 210.

953 *Sözler*, s. 28, 35, 71, 128-129 187; *Mesnevî*, s. 117; *Asâ-yı Mûsa*, s. 71.

954 "Allah yolunda öldürülenlere (şehitler) ölüler demeyin. Bilakis onlar diridirler, lâkin siz onu hissedemez, anlayamazsınız" (el-Bakara 2/154).

kün olduğunu söylemekte ve bunu şöyle izah etmektedir: Âlemde tekâmül kanunu vardır. Bu kanuna tâbi olan her şey gelişme içindedir ve her şeyin yaratılışla belirlenen tabiî bir ömrü bulunmaktadır. Küçük âlem (mikrokozmos) olan insanın ölümü mukadder olduğu gibi büyük âlem (makrokozmos) olan kâinât da bir gün harap olacaktır. Âlem kendisi için takdir edilen fıtrî ömrünü bitirmeden önce onun yaratıcısı tarafından kıyâmete maruz bırakılmasa bile, mutlaka ömrünü tüketeceği bir gün gelecek ve Kur'ân'da yer alan güneşin katlanıp dürülmesi, yıldızların kararıp dökülmesi, dağların sallanıp yürütülmesi, denizlerin kaynatılması[956] ve gökyüzünün yarılması[957] gibi hadiseler gerçekleşecektir. Yine kâinâtta gözlenen küçük büyük bütün değişimler kıyâmetin kopacağına delildir. Zira kâinâtta -bir apartman gibi- her şeyin birbirine bağlı olduğu mükemmel bir nizam tesis edilmiştir. Bu bağlardan birinin ilâhî bir emirle koparılması durumunda milyonlarca büyük kütlelerin birbiriyle çarpışıp kıyâmeti koparması imkânsız değildir. Müellif kâinâtta niçin bir değişim kanunu bulunduğu ve ilk yaratılışla beraber onun niçin sonsuzluğa elverişli bir şekilde yaratılmadığı konusunda ise şöyle der: Allah hikmeti gereği insanın istidât ve kabiliyetlerinin ortaya çıkmasını ve onların gelişmesini irâde etmiş ve böylece onları imtihana tâbi tutmuştur. Bu imtihanın gereği olarak hayır ve şer, güzellik ve çirkinlik gibi zıtlar beraber bulunmakta, kâinât bir değişim ve tekâmül çizgisinde yürütülmektedir. Kıyâmetle beraber imtihan safhası tamamlandıktan sonra söz konusu zıtlar birbirinden ayrılacak, cennet ve cehennem sonsuz bir yapıyla meydana gelecektir. Bu izahlardan da anlaşılacağı üzere müellif kâinât ile cennet ve cehennem arasında organik bir bağ kurmaktadır. Zira bekâ âlemi bu fânî âlemden yapılacak, onun esas unsurları ebedî âleme gidecektir. Bu durumda cennet ve cehennem yaratılış ağacının ebediyyete uzanan iki sonucu, Allah'ın lütuf ve kahrının tecelli edeceği yerlerdir.[958]

Kur'ân, kıyâmetin kopuşunu "saat" terimiyle ifade etmiş ve onun yakın olduğunu beyan etmiştir.[959] Said Nursî söz konusu âyetlere yer vererek kıyâmetin ne zaman kopacağını ancak Allah'ın bildiğini söyler. Âyette "yakın" ifadesinin geçmesi ise ecelde olduğu gibi onu sürekli hatırlatarak oraya hazırlanmayı temin etmek içindir.[960] Kıyâmet bir anda meydana gelecek ve melekler dahil bütün ruhlar, derecelerine göre bundan etkileneceklerdir. Meselâ bir kişi kendi sıcak odasında bulunmasına rağmen kar ve tipi içinde titreyen bir kimseyi görse bundan etkilenir. Bu örneğe paralel olarak azabı hak etmeyen ruhlar da kı-

---

955 *Mektûbât*, s. 5-7.
956 et-Tekvîr 81/1-5.
957 el-İnfitâr 82/1.
958 *İşârât*, s. 161-163; *Sözler*, s. 486-487, 496-500.
959 el-Kamer 54/1.
960 *Sözler*, s. 318; *Şuâlar*, s. 488.

yâmet hadiselerini görünce bir şaşkınlık geçireceklerdir. Said Nursî, Allah'ın zâtından başka her şeyin helâk olacağını ifade eden âyetten[961] yola çıkarak bu konuda, O'nun zâtı gibi isim ve sıfatlarının da ezelî ve ebedî olduğunu, bunların tecellisi olan varlığın da mutlak olarak yok edilmeyeceğini ifade eder. Ona göre mutlak yokluk (adem) bulunmamaktadır. Zira Allah'ın ilmi her şeyi kuşatıcıdır ve bunun haricinde hiç bir şey bulunmamaktadır. Allah'ın ilminde olan "adem" ise hâricî bir adem olup "vücûd-i ilmî"ye perde oluşturmaktadır. Müellif adını zikretmediği bazı bilginlerin (muhtemelen Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve benzerlerinin), söz konusu ilmî mevcûdiyeti bulunan varlıkları "a'yân-ı sâbite"[962] olarak isimlendirdiğini söyler. Ona göre varlığın yok olması, geçici olarak hâricî varlığından Allah'ın ilmine intikal etmesidir. Bu durumda mutlak yokluğun bulunduğunu söyleyen tasavvuf ehlinin görüşleri ise isabetli değildir.[963]

Said Nursî kıyâmet alâmetlerinin izahına geçmeden önce bununla ilgili hadis rivâyetleri hakkında bir değerlendirme yapmaktadır. Müellif bu tür hadislerin bir kısmının akla ve realiteye aykırı, ayrıca zayıf veya mevzu telakki edilerek reddedildiğine temas eder. Kendisi de bunlar içinde mevzu hadislerin bulunabileceğini benimsemekle birlikte hiçbir rivâyeti reddetmeyip tevil yöntemini yeğlemektedir. Ona göre Kur'ân'da olduğu gibi hadislerde de müteşâbihât bulunmaktadır. Aslında bu tür haberler iman esaslarına dahil olmayıp nübüvvetin fonksiyonu açısından bir önem taşımamaktadır.[964]

Said Nursî gaybî haberleri ikiye ayırır. Birinci gruba girenlerde Hz. Peygamber kendisine bildirilen haberler üzerinde hiçbir tasarrufta bulunmadan onları tafsîlî olarak beyan eder. Bunlar Kur'ân ve kudsî hadislerde yer almaktadır. Diğer haberler ise Hz. Peygambere icmâlî olarak bildirilir, o da kendi görüşünü esas alarak bunları sıradan insanların anlayacağı şekilde izah ve tasvir eder. Buna kevnî olaylar ile gelecekle ilgili hadisleri örnek veren müellif, bunların iman esaslarına dahil olmadığı kanaatindedir. Öte yandan konuyla ilgili olarak vârid olan bazı hadisler, özel bir olayı nitelendirdiği halde hükmünün umumî olduğu zannedilmiş ve bir kısım problemler de bu yüzden ortaya çıkmıştır.[965]

Kıyâmet alâmetleri gibi sonradan meydana gelecek gaybî haberlerde dinin takip ettiği metodu Said Nursî şöyle izah eder: Din imtihan için gönderilmiştir. Bu imtihana uygun olarak verdiği gaybî haberlerde öyle bir ifade tarzını takip etmelidir ki ne tamamen meçhul kalmalı ne de apaçık olup ister istemez herkesi tasdik etmeye mecbur bırakmalıdır. Şâyet apaçık bir şekilde olsaydı bu durumda insanın sorumluluğu ortadan kalkar, imtihanın da

---

961 el-Kasas 28/88.
962 Ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "A'yân-ı Sâbite", *DİA*, IV, 198-199.
963 *Mektûbât*, s. 55-56.
964 *Şuâlar*, s. 486-487.

bir anlamı kalmazdı. Öyleyse bu tür haberler akla kapı açmalı ve sorumluluğun esası olan irâdeyi ortadan kaldırmamalıdır. Bu sebeple meselâ mehdî ve süfyanî ile ilgili konularda pek çok ihtilaf meydana gelmiş hatta birbirine zıt sonuçlar doğuran çeşitli hadisler nakledilmiştir.[966]

Öte yandan hadis râvilerinin bazı sözleri ve şerhlerinin bir kısmı yanlışlıkla hadisin metninden sayılmış, bazı haberler de Mûsevilik ve Hıristiyanlık'tan İslâm'a intikal etmiş ve hadis telâkki edilmiştir. Yine bazı hadislerin akla aykırı olmasının bir sebebi de şudur: Hz. Peygamber bazen bir konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak için insanlar arasında meşhur olmuş bazı darb-ı meselleri, kıssa ve hikayeleri temsil ve kinâye türünden zikretmiştir. Bu tür haberlerin görünüşteki mânasına değil, söyleniş amacına bakılır. Zâhirî mânasındaki kusurlar Hz. Peygamber'e değil, aksine örf, âdet ve o zamanın bilgilerine aittir. Yine hadislerdeki teşbih ve temsiller zamanla bilgisizlik yüzünden gerçek zannedilmiş ve hakîkî mânâsı unutulmuştur. Müellif bununla ilgili muhtelif rivâyetleri örnek göstererek konuyu izaha çalışır. Yine bazı tasavvuf ehlinin keşifleri de hadis telakki edilmiştir.[967] Aslında keşf ve ilham, kişiyi doğru bilgiye ulaştıran sağlam birer yol değildir. Said Nursî bu ve benzeri sebeplerden dolayı, bazı haberlerin akla ve gerçeğe aykırı mâhiyette, bazılarının da bir anlamda mevzu olduğunu söylemekle beraber bunların sahih olanlarından ayrılması konusunda her hangi bir çözüm getirmez. Mevzu hadislerin bulunabileceğini söylemekle beraber konuyla ilgili olarak ele aldığı bütün hadisleri reddetmeyip bunları müteşâbih kabul etmekte ve te'vile tabi tutmaktadır. Onun, dînî esasları inkâr eden pozitivizm ve materyalizm gibi felsefî akımların yaygın ve etkili olduğu bir dönemde yaşaması ve bütün mesâisini inanç esaslarını izah eden eserlerin telifine sarf etmesi muhtemelen onu hadis tenkidi tartışmalarından alıkoymuş olmalıdır. Ayrıca onun bu konudaki tavrı göz önünde tutulduğunda mevzu hadisleri nakledildiği dönemin kültürünü yansıtması açısından ele aldığını, akla aykırı olması durumunda ise te'vil ettiğini söylemek mümkündür.

Said Nursî'nin kıyâmet alâmetleri ile ilgili hadislerin iman esaslarına dahil olmadığını söylemesine rağmen bunlara eserlerinde yer vermesi dikkat çekicidir. Müellif bu konuda, bazıları tarafından zayıf ve mevzu kabul edilen, görünüşte akla ve realiteye aykırı olması sebebiyle reddedilen hadisleri te'vil ederek sıradan insanların imanını şüphelerden korumayı amaçladığını söyler.[968] Ancak bu durumda bazı mevzu hadislerin dînî birer nitelik kazanacağı da bir gerçektir. Bu açıdan söz konusu hadislerin gerçekten Hz. Peygamber'e

---

965 *Şuâlar*, s. 487.
966 *Sözler*, s. 316.
967 *Sözler*, s. 316-317; *Şuâlar*, s. 487.
968 *Sözler*, s. 316; *Şuâlar*, s. 486.

ait olup olmadığını belirleme zarureti doğmaktadır. Bu yapılmaksızın bütün haberlerin müteşâbih olduğunu söyleyerek bunları doğru kabul etmek ve akla aykırı düşenleri te'vile tâbi tutmak isabetli olmasa gerektir.

Said Nursî kıyâmet alâmetleri çerçevesinde deccâl, Hz. İsa'nın nüzûlü, mehdî, Zü'l-karneyn seddi, ye'cûc ve me'cûc, dâbbetü'l-arz, fitnelerin çıkması ve güneşin batıdan doğup doğudan batması konularına yer vermektedir.

Kur'ân'da kıyâmetin yakın olduğu[969] ve onun alâmetlerinin (eşrât) bulunduğu[970] ifade edilmekle beraber bu alâmetlerin neler olduğu ve keyfiyetlerinin nasıl olacağı konusunda açık bir beyan bulunmamaktadır. Söz konusu alâmetlerle ilgili bilgiler hadislerde yer almaktadır.[971]

Deccâl ile ilgili hadislerde, Hz. Peygamber'in, kötülüğünden Allah'a sığındığı bir düşman rolündeki deccâlin bazı ilâhî özelliklere sahip olduğu belirtilmektedir. Meselâ cennet ve cehennemi, suyu ve ateşi bulunmakta, kendisine uymayanları cehennemine atmakta ve insanı öldürüp diriltebilmektedir. Bazen mücerret bir varlık olarak zikredilirken bazen de müşahhas ve hatta bâriz bir insan olarak sunulmaktadır. Bir taraftan sayıları yirmi yedi, otuz veya otuza yakın olduğu ifade edilen deccâlin fitnesinden Hz. Nûh'tan itibaren gelen bütün peygamberlerin ümmetlerini sakındırdığı rivâyet edilirken, diğer taraftan deccâlin insan şeklinde tasvir edilerek, alnında kâfir yazısının bulunduğu, bir gözünün kör olduğu , saçının şekli ve teninin rengi zikredilmesi onu müşahhas bir insan olarak gözler önüne sermektedir. Yine buna ilave olarak bazı rivâyetlerde Dımaşk civarında ortaya çıkacağı ifade edilen süfyânînin varlığından da bahsedilmektedir.[972]

Ehl-i sünnet bilginleri deccâlin zuhur edip fitne çıkaracağını ve Hz. İsa'nın inip onu öldüreceğini kabul ederler.[973] Said Nursî deccâl ile ilgili söz konusu hadislere işaret etmekte ve bunları müteşâbih sayarak te'vile tâbi tutmaktadır. Müellif iki ayrı deccâlin varlığından bahseder. Birincisi küfür diyarında çıkacak olan büyük deccâl, diğeri ise İslâm dünyasında zuhur edecek olan süfyânîdir. Hz. İsâ'ya mesîh adı verildiği gibi bu iki deccâle de mesîh adı verilmiş ve rivâyetlerde şerrinden Allah'a sığınılmıştır. Söz konusu deccâller müşahhas insan suretinde tanımlansa da tek bir şahsın hadislerde zikredilen özellikleri üzerinde taşıması ve büyük kötülükleri yapması Allah'ın hem tabiata hem de sosyal hayata koyduğu

---

969 Tâhâ 20/15; el-Ahzâb 33/63; el-Kamer 54/1.

970 el-En'âm 6/158; Muhammed 47/18.

971 Bu husustaki haberleri konu alıp kelâmî değerlendirmeler içeren müstakil bir çalışma yapılmıştır. bk. İlyas Çelebi, *İtikâdî Açıdan Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler*, İstanbul 1996.

972 Deccâl konusunda detaylı bilgi için bk. Zeki Sarıtoprak, *İslâma ve Diğer Dinlere Göre Deccâl*, s. 54-99.

973 bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 7; Eş'arî, *Makâlât*, I, 323; a. mlf. *el-İbâne*, s. 23; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, vr. 239a

kanunlara uygun düşmemektedir. Müellife göre büyük deccâl materyalizm ve komünizm gibi dini ortadan kaldırmayı hedef alan inkârcı akımlardır. Bunlar her ne kadar insanların şahs-ı mânevisinden oluşsa bile söz konusu düşünceleri ifade eden fikir babaları mevcuttur. İslâm deccâli de aynı bunun gibidir. O da aslında tek başına pek çok şeyi yapabilecek bir güce sahip olmadığı halde fikirleri etrafında meydana getirilen şahs-ı mânevî, bir akım olarak İslâm dininin kişi ve sosyal hayattan kaldırılmasına çaba sarf edecektir. Netice olarak Said Nursî deccâlleri müşahhas birer kişi olarak görür fakat onların kötülükleri birey oluşlarından değil, yandaşlarından ve temsil ettikleri inkârcı görüşlerin sosyal ve siyâsî hayatta meydana getirdiği güç, otorite ve baskıdan kaynaklanmaktadır. Müellife göre hadislerdeki deccâle dair nitelikler müşahhas bir kişiyi kasdetmeyip söz konusu şahs-ı mânevîye işaret etmektedir.[974]

Geçmiş dönemlerde toplumun mânevî şahsiyetinin tam olarak gerçekleşmemesi ve daha çok kişisel yönlerin gâlip durumda bulunması, hadislerde yer alan deccâle ait niteliklerin tek bir şahsın üzerinde toplanacağı kanaatını meydana getirmiş, dolayısıyla deccâl insan üstü niteliğe sahip garip bir varlık olarak algılanmıştır. Yine söz konusu iki deccâle dair rivâyetlerin birbirine karıştırılması sebebiyle buradaki tasvirler gerçeğe uygun olmayan sonuçları doğurmuştur[975]. Deccâl ile mehdînin zuhur edeceği yerlerle ilgili rivâyetlerin birbirinden farklı oluşunun sebebi ise şudur: Hadis şârihleri kendi dönemlerinde İslâm dünyasının yönetim merkezleri olan Medîne, Şam, Kûfe ve Basra şehirlerini esas alarak deccâl ve mehdînin burada çıkacağına istidlal etmişler ve çıktıkları zaman da halkın onları tanıyacağını söylemişlerdir. Deccâlin Horasan'da çıkacağına dair hadis[976] ise İslâm deccâlinin çıkacağı kavmin o dönemde Horasan'da ikamet etmiş olabileceğine işaret eder. Halbuki din imtihan için gönderilmiştir. İmtihanın gerçekleşebilmesi için istikbalde meydana gelecek olayların insanın sorumluluğunun esası olan irâdeyi ortadan kaldıracak şekilde apaçık olmaması gerekir. Böylece deccâl ortaya çıktığında bizzat kendisi deccâl olduğunu bilmeyecek, yandaşları da kendilerinin deccâlin yardımcıları olduklarının farkına varamayacaktır.[977]

Said Nursî deccâlin birinci gününün bir sene, ikincisinin bir ay, üçüncüsünün bir hafta ve dördüncü gününün ise bir gün olacağına dair rivâyeti[978] şöyle tevil eder: Söz konusu hadis büyük deccâlin kuzey kutbu civarından ortaya çakacağına kinâye yoluyla işaret et-

---

974 *Şuâlar*, s. 498-501; *Mektûbât*, s. 53; *Sözler*, s. 319.
975 *Şuâlar*, s. 488-489.
976 bk. *Tirmizî*, "Fiten", 57; *İbn Mâce*, "Fiten", 33; *Müsned*, I, 4, 7.
977 *Sözler*, s. 319; *Şuâlar*, s. 492, 500-501.
978 bk. *Müslim*, "Fiten", 110; *Ebû Davud*, "Melâhim", 14; *Tirmizî*, "Fiten", 59; *İbn Mâce*, "Fiten", 33; *Müsned*, V, 455.

mektedir. Zira kuzey kutbu civarında bir sene, altı ayı gece ve altı ayı da gündüz olmak üzere bir gün gibidir. Kuzey kutbundan aşağı doğru inildiğinde gece ve gündüzler normal bir gün oluncaya kadar azalmaktadır. Müellif birinci dünya savaşı sırasında Ruslarla yapılan savaşta esir düşüp Sibirya'ya sürüldüğünde böyle bir yeri gördüğünü söylemektedir. Yani orada bir hafta boyunca güneş hiç batmamaktadır. Müellif bu izahıyla komünizmi büyük deccâl olarak nitelendirir. Zira komünizm toplumlarda dinsizlik fikrinin yayılmasında büyük rol oynamıştır. Söz konusu hadisin diğer bir tevili ise şudur: Büyük deccâl ve İslâm dünyasında ortaya çıkaracak olan İslâm deccâli veya diğer adıyla süfyânînin insanlığa ve Müslümanlara yaptığı kötülüğün üç dönemi vardır. İlk dönemde uzun zaman gerektiren tahribât kısa sürede yapılacak ve bu kötülükler son derece şiddetli olduğu halde giderek azalacak dördüncü günü olan son döneminde ise sıradan hale gelerek gücünü kaybedecektir.[979] Said Nursî bu izahı ile deccâlin temsil ettiği organizeli kötülüğün sosyal bir vakıa olarak başlangıçta çok yoğun olduğu halde zamanla azalacağına işaret etmektedir.

Said Nursî deccâlin önemli miktarda destekleyicilerinin ve ona severek tâbi olanların Yahudiler olduğu konusunda bir rivâyeti[980] şöyle tevil eder: Muhtelif ülkelerde zulme maruz kalan Yahudilerin büyük bir kısmı Almanya'da toplanıp intikamlarını almak üzere Yahudi asıllı olan Troçki (1879-1940) adındaki bir diktatörü Rusya'nın başkumandanlığına getirmeyi başardılar. Fikir babaları olan Lenin'den sonra gelen Troçki vasıtasıyla Rusya'nın bin senelik kültürünü imhâ ettiler. Böylece büyük deccâl komitesinin bir kısım icraatını göstererek diğer ülkeleri de karıştırdılar.[981]

Said Nursî bazı rivâyetlerde deccâlin zuhur ettiğinde onu bütün dünyanın işiteceği, kırk günde dünyayı gezeceği ve harika bir eşeğinin bulunacağına dair bilgilerin yer aldığını ifade ederek bu rivâyetlerin[982] ulaşım ve haberleşme vasıtalarının istikbalde gelişeceğine işaret ettiğini söylemektedir. Deccâl söz konusu teknolojik icatları kullanarak fitne çıkarmak için her tarafı gezecek ve bütün dünya bu vasıtalar sayesinde onun deccâl olduğunu değilse bile varlığını bilecektir.[983]

Deccâl görünüş itibariyle bir insandır. Fakat gururlu, adeta firavunlaşmış ve Allah'ı unutmuştur. Hâkimiyetini diktatörlük şeklinde yürüterek bunu ilahlaştırmıştır. Onun fikir babalığı yaptığı ve o fikirler etrafında birleşen yandaşlarının meydana getirdiği şahs-ı mânevî olan dinsizlik akımı ise daha büyüktür. Rivâyetlerde deccâla ait insan üstü vasıflar bu dinsizlik akımına işaret etmektedir. Deccâlin yalancı cenneti medeniyetin insanlığa faydalı

---

979 *Şuâlar*, s. 493, 498.
980 bk. *Müsned*, III, 224, 292, IV, 216-217; *Müslim*, "Fiten", 124.
981 *Şuâlar*, s. 494.
982 bk. *Müsned*, III, 367; Hâkim, *Müstedrek*, IV, 529-530.

olan yönleri dışındaki zevk ve sefahetlerdir. Onun cehennemi ise müminler için zulüm ve esaret olacaktır.[984] Yani onun cenneti kendisine itaat edenlere iltifat edip mükafatlandırması, cehennemi ise kendisine karşı gelenleri cezalandırmasıdır.[985]

Hadislerde deccâlin bir gözünün kör olduğu ifade edilmiştir[986]. Said Nursî büyük deccâlın ispirtizma türünden insanları etkileyen özellikleri bulunduğunu ve İslâm deccâlinin bir gözünde insanları etki altında bırakan bir manyetizma olduğunu söyler. Bu rivâyetler ayrıca deccâllerin mutlak bir küfür içinde bulunması sebebiyle sadece bu dünyayı gördüğünü ve âhireti görecek yani ona inanacak bir gözünün (kalp gözü) olmadığına işaret etmektedir.[987]

Deccâlin alnında yazılı olan "kâfir" kelimesi[988] konusunda Said Nursî bu yazının maddî bir yazı olmadığını onun, başa konulan bir küfür alâmeti olacağını söyler.[989]

Said Nursî **deccâlin Hz. İsâ tarafından öldürüleceğine** dair rivâyetleri[990] tevîl etmektedir. Ona göre deccâlin öldürülmesi belli bir şahsın öldürülmesi şeklinde değil, aksine bir fikir akımının öldürülmesidir. Deccâlin kurduğu materyalist ve dinsizlik akımını öldürecek, Allah'ı inkâr fikrini imhâ edecek olan İsevî rûhânîler cemaatıdır. Bunlar Hıristiyanlık dininin hakikatini İslâmiyet ile birleştirecek, bu birleşmeden meydana gelecek güçle deccâlın temsil ettiği inkârcı materyalizmi mânen öldürecektir.[991] Başka bir ifadeyle gerçek Hıristiyanlığı İslâmiyet ile birleştirmeye çalışan fedakar ve hamiyetli bir Hıristiyan cemaatı Hz. İsâ'nın başkanlığında, insanlık âleminde ulûhiyete karşı çıkıp mukaddes değerleri alt üst eden deccâl komitesini öldürüp dağıtacak, böylece insanlığı Allah'ı inkâr cereyanından kurtaracaktır.[992] Böylesine muazzam bir netice için ilâhî bir hikmet çerçevesinde Hz. İsâ'nın gökten yeryüzüne inmesi Allah'ın hikmetinin bir gereği olarak görülmekte ve Hz. İsâ'nın herkes tarafından değil, ancak çok yakınları tarafından iman nûru ile tanınacağı belirtilmektedir.[993]

Said Nursî'ye göre Hz. İsâ şu andaki haliyle, canlıların hayatlarını devam ettirmek için ihtiyaç duyduğu şeylere muhtaç olmaksızın melek hayatına benzer bir şekilde yani nûrânî

---

983 *Şuâlar*, s. 495.

984 Deccâlın cennet ve cehennemi konusundaki rivayetler hakkında bk. *Müslim*, "Fiten", 104, 109; *İbn Mâce*, "Fiten", 33; *Müsned*, V, 397.

985 *Mektûbât*, s. 54.

986 bk. *Buhârî*, "Fiten", 26; *Müslim*, "Fiten", 100, 109; *Ebû Davud*, "Melâhim", 14; *Tirmizî*, "Fiten", 56, 62; *Müsned*, I, 176, 182.

987 *Şuâlar*, s. 499-500.

988 bk. *Buhârî*, "Fiten", 26; *Müslim*, "Fiten", 101; *Tirmizî*, "Fiten", 62; *Müsned*, III, 115, 211.

989 *Şuâlar*, s. 490.

990 bk. *Müslim*, "Fiten", 110; *Tirmizî*, "Fiten", 59; *İbn Mâce*, "Fiten", 33; *Müsned*, II, 66.

991 *Şuâlar*, s. 493.

992 *Mektûbât*, s. 413.

bir keyfiyet kazanarak varlığını devam ettirmektedir. Başka bir deyişle o, âdeta misâlî bir bedene dönüşen dünyevî cismiyle semâlarda bulunmaktadır. Hz. İsâ'nın gelip Hz. Muhammed'in şeriatıyla amel edeceğine dair rivâyet ise şu mânâya gelmektedir: Âhir zamanda materyalist felsefenin başta ulûhiyet olmak üzere bütün inançlara açtığı savaşa karşı koymak üzere Hıristiyanlık (İsevîlik) bir takım hurâfelerinden arınarak bu yönüyle İslâm'a dönüşecek ve onun mânevî şahsı söz konusu dinsizliğin mânevî şahsını öldürecektir. Müellife göre sanki Hz. İsâ Hıristiyanlığı temsil eden bir sembol olarak yine dinsizliğin sembolü olan deccâli öldürecektir.[994] Müellifin bu ifadelerinden Hz. İsâ diye bilinen bir kişinin insan üstü bir takım vasıflarla dünyaya gelip yine insan üstü nitelikler taşıyan deccâli öldürmeyeceği, aksine öldüren ve ölenin birer kişi değil, inanç ve fikirler olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. İsâ'nın deccâli öldürmesinden sonra insanların çoğunun hak dine tâbi olacağı, halbuki bazı rivâyetlerde[995] yeryüzünde Allah diyenler bulundukça kıyâmetin kopmayacağının yer aldığı, bu durumda ise çoğunluğun iman etmiş olduğu halde niçin tekrar küfre döneceğini bir soru tarzında ele alan müellif bunu şöyle izah eder: Hz. İsâ'nın nüzûlü, İslâm dini ile amel etmesi, deccâli öldürmesi, süfyânî ve mehdî konusundaki hadislerin ifade ettiği mâna şudur ki âhir zamanda dinsizliğin iki akımı güç kazanacaktır. İlki, nifak perdesi altında Hz. Peygamber'in risâletini inkâr eden süfyânî nifak ehlinin başına geçerek İslâm şeriatını bozmaya çalışacaktır. İslâm deccâli olan süfyânînin temsil ettiği dinsizlik ve nifak akımını ortadan kaldıracak olan kişi mehdîdir. Diğeri ise büyük deccâli temsil eden inkârcı felsefî akımlardır ki, onu öldürecek olan kimse Hz. İsâ'dır. Söz konusu dinsizlik akımlarının etkili ve yaygın olduğu bir zamanda Hz. İsâ'nın mânevî şahsından ibaret olan gerçek İsevîlik dini ortaya çıkacak, yani şu andaki Hıristiyanlık dini bazı hurâfe ve tahrifâttan sıyrılarak arınacak ve bu yönüyle İslâm dinine dönüşüp Kur'ân'a tâbi olacak, Hıristiyanlığın mânevî şahsı tâbi' İslâm dini ise metbu' durumda olacaktır. Hak din, Hıristiyanlığın söz konusu yönüyle İslâm'a dönüşmesi sonucunda büyük bir güç kazanacak, dinsizlik akımları karşısında ayrı ayrı mağlûp durumda olan Hıristiyanlık ile İslâm dininin gerçekleştirdiği bu güç birliği sonucunda bu akımlara karşı koyup onları mağlûp edebilecek bir konuma gelecektir. İşte böyle bir zamanda beşerî cismiyle semâlarda bulunan Hz. İsâ'nın söz konusu hak dinin başına geçmesi Allah'ın kudreti açısından mümkündür. Hz. Peygamber de bunu haber vermiştir. Müellife göre Hz. İsâ göğe çekilmeyip ölmüş olsaydı bile Hıristiyanlığın bir hüsn-i hâtimesi olarak yeniden cesetlendirilerek dünyaya gönderilmesi Al-

---

993 *Mektûbât*, s. 54: *Kastamonu*, s. 49-50; krş. Zeki Sarıtoprak, *İslâma ve Diğer Dinlere Göre Deccâl*, s. 78.
994 *Mektûbât*, s. 6.
995 bk. *Müslim*, "İman", 234; *Tirmizî*, "Fiten", 35; *Müsned*, II, 107, 201, 259; Hâkim, *Müstedrek*, IV, 494.

lah'ın hikmetine zıt olmazdı. Fakat Hz. İsâ geldiği zaman insanların onu tanıması gerekli değildir. O ancak imân nûru ile yakınları tarafından tanınacaktır.[996]

Hıristiyanlığın bazı hurâfelerinden arınarak bir mânada İslâm'a dönüşmesi ve İslâm dini ile güç birliği yapması sonucunda hidâyet yaygınlaşacak fakat kıyâmetin kopmasına yakın tekrar bir dinsizlik akımı baş gösterecektir. Hükmün çoğunluğa göre verilmesi prensibine göre yeryüzünde Allah diyecek kimsenin kalmaması bütün insanların dinsiz olacağı mânasına değil, aksine mü'minlerin inanmayanlara göre azınlık durumuna düşeceği anlamına gelmektedir. Öte yandan kıyâmet kopmadan önce Allah rahmeti gereği mü'minlerin ruhunu kabzedecek kıyâmet kâfirlerin başına kopacaktır.[997]

Mehdî, sözlük mânası ile "Allah'ın kendisini hakka ulaştırdığı kişiye" denmektedir.[998] Âhir zamanda beklenen bir şahıs olarak mehdî Kur'ân'da geçmemekte bu konudaki bilgiler hadislerde yer almaktadır. Sünnî ve Şiî hadis kaynaklarında mehdî ile ilgili birbiriyle uzlaşmayan çok sayıda malzeme nakledilmiştir. Esasen deccâl ve mehdî anlayışı sadece İslâm dininde değil, muhtelif inanç ve kültürlerde de görülmektedir. Sünnî hadis kaynaklarında Ehl-i beyt'ten olan ismi Hz. Peygamber'in ismine uygun bir kişinin Araplara hakim olacağı, dünyanın zevâline bir gün bile kalsa Allah'ın o günü o şahsın ortaya çıkması için uzatacağı, Mehdînin Fâtıma evlâdından olacağı, bir gecede bütün dünyayı ıslah edeceği, Allah'ın halifesi olması hasebiyle ortaya çıktığında kar üzerinde emekleyerek bile olsa ona biat edilmesinin gerekliliği, insanların ondan ihsanda bulunmasını isteyecekleri, onun da her kese istediklerini bol bol vereceği, doğu cihetinden gelen insanların onun hükmü altına girecekleri, zuhurundan sonra yeryüzünde beş, yedi yahut dokuz yıl kalacağı, Abdülmuttalib oğulları olarak Hz. Peygamber, Hamza, Ali, Hasan, Hüseyin ve Mehdî'nin cennet ehlinin seyyidleri oldukları ve bu arada Mehdî'nin Hz. İsa'dan başkası olmadığı nakledilmektedir.[999]

Said Nursî deccâl ve Hz. İsa hakkındaki görüşlerine paralel olarak mehdînin insan üstü vasıflarla ortaya çıkmasını ve herkes tarafından tanınmasını makul bir düşünce olarak görmez. Ona göre genelde kıyâmet alâmetleri ve özelde mehdî ile ilgili hadisler mübhem bir karaktere sahiptir. Bu sebeple mehdî ve süfyânî gibi âhir zamanda zuhur edecek olan kimseler erken dönemlerde hatta tâbiîn döneminde beklenmiş daha da ötesi bazı kimseler bu şahısların geçmişte zuhur ettiğini söylemişlerdir. Müellife göre söz konusu şahısların ne zaman zuhur edeceğinin bilinemeyişinin sebebi şudur: Her asırdaki insanlar, mâneviyâtı

---

996 *Mektûbât*, s. 53-54.

997 *Mektûbât*, s. 55.

998 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "HDY" md.

güçlendirecek ve ümitsizlikten kurtaracak "mehdî" mânasına muhtaçtır. Zira kötü kimselere uymamak ve nefsânî kötülüklere dalmamak için ehl-i nifakın başına geçip toplumun mâneviyatına zarar verecek olan kimselerden çekinilmelidir. Müellifin bu ifadelerinden anlaşıldığına göre mehdî tek bir şahıstan ibaret olmayıp her asrın bir mehdîsi bulunmaktadır. Daha önce de ifade edildiği üzere mehdî hakkındaki rivayetlerin birbirinden farklı oluşunun sebebi, hadis şârihlerinin konuyla ilgili hadisleri kendi zamanlarıyla ilişkilendirmesinden kaynaklanmıştır. Meselâ mehdînin o dönemin yönetim merkezleri olan Medîne, Şam, Kûfe, Basra gibi yerlerde ortaya çıkacağına ve zuhur ettiği zaman herkes tarafından tanınacağına inanılmıştır.[1000]

Said Nursî her ne kadar büyük mehdînin zuhur edeceğinden bahsediyorsa da her dönemde insanların moral gücünü yükselten ve onları irşâd eden kimselerin Ehl-i beyt'ten çıktığına muhtelif şahısları örnek gösterir. Bunlara siyaset alanında Abbâsî halifelerinin üçüncüsü olan Mehdî, din sahasında Şeyh Abdülkâdir-i Geylânî, Şâh-ı Nakşîbend ve on iki imam örnek gösterilir.[1001]

Said Nursî büyük mehdînin Ehl-i beyt'e mensup olacağını ifade etmekle beraber muhtelif dönemlerde insanların moral gücünü yükseltmek ve ümitsizlikten kurtarmak için gelen mehdîleri Ehl-i beyt'e hasretmesi ve bu konuda Şia için büyük önem arz eden on iki imamdan bahsetmesi onun tamamen olmasa bile kısmen Şia'nın bu konudaki görüşlerinden etkilendiği izlenimini vermektedir. Zira ona göre hiç bir topluluk Ehl-i beyt ve onların hânedânından gelen kimselerin seviyesine yetişemez. Büyük mehdî gücünü Âl-i beyt denilen ve Hz. Peygamber'in soyundan gelen seyyidler cemaatından alacaktır.[1002]

Said Nursî, "...sizden akrabalık sevgisinden başka bir ücret istemiyorum..."[1003] anlamındaki ayeti yorumlayarak Hz. Peygamber'in Âl-i beyt'i sadece akrabaları oldukları için değil, aynı zamanda bunlar içinden çıkacak olan mehdî hükmündeki bazı önemli şahsiyetler için sevdiğini ve ümmetin onlar etrafında kenetlenmesini istediğini söylemektedir. Âl-i beyt'ten kastedilen şey ise sünnete uymaktır. Sünnete tâbi olmayan ise zaten Âl-i beyt'ten sayılmamaktadır. Hz. Peygamber'in Âl-i beyt etrafında kenetlenilmesini istemesinin hikmeti şudur ki bu topluluk zaman içinde çoğalacak, Müslümanlar zaafa uğrayınca ümmete bir dayanak noktası oluşturacaktır.[1004] Müellifin bu ifadelerinden de anlaşılacağı

---

999 Mehdî ile ilgili Sünnî ve Şiî hadis kaynaklarında yer alan hadisler konusunda detaylı bilgi için bk. Mustafa Öz, *İmâmiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdî İnancı*, s. 35-40.

1000 *Sözler*, s. 318-319.

1001 *Şuâlar*, s. 496.

1002 *Şuâlar*, s. 496.

1003 eş-Şûra 42/23.

1004 *Lem'alar*, s. 17-20.

üzere Ehl-i beyt'ten tek bir mehdî değil, birden fazla mehdî çıkacaktır. Müellif bu çerçevede mehdîye insan üstü bir takım sıfatlar yüklememekte Ehl-i beyt'ten olan söz konusu şahısları Müslümanlar içinde ortaya çıkan yol gösterici ve irşâd edici kimseler olarak tanımlamaktadır.

Said Nursî *Mektûbât*'ta âhir zamanda mehdînin zuhur edip fesada uğramış olan dünyayı ıslah edeceğine dair muhtelif rivayetlerin bulunduğuna temas etmekte ve konuyu soru-cevap tarzında ele almaktadır. Soruda zamanın cemaat zamanı olduğu yani toplumda maddî ve mânevî güçlerini birleştiren grupların etkili olduğu buna karşı son derece zeki bile olsa tek bir kişinin etkili olamayacağı ifade edilmekte ve mehdînin insan üstü niteliklerle ortaya çıkması durumunda ise bunun Allah'ın hikmetine ve sosyal kanunlarına uygun düşmeyeceği dile getirilmektedir. Müellif buna cevap olarak şöyle demektedir: Allah rahmeti gereği İslâm esaslarını korumak için ümmetin zaafa uğradığı ve fitnelerin çıktığı dönemlerde bir ıslahatçıyı (muslih), mürşidi, müceddidi veya mehdî hükmünde bazı zâtları göndermiştir. Allah'ın âdeti bu şekilde olduğuna göre âhir zamanda fesada uğrayan toplumu ıslah etmesi için Ehl-i beyt'ten bir şahsı yani mehdîyi göndermesi kudretinin haricinde değildir. Mehdî ise Ehl-i beyt etrafında kenetlenmiş ve güçlerini birleştirmiş bir topluluğun başına geçerek İslâm deccâlının yani İslâmı kişi ve toplum hayatından kaldırmak için organizeli olarak çalışan süfyânînin komitelerinin toplum üzerindeki zararlarını giderecek, sünneti ihyâ edecek, İslâm âleminde Hz. Peygamber'in risâletini inkâr ederek şeriatı tahrip etmeye çalışan süfyânînin temsil ettiği organizeli inkâr hareketini mânen öldürecektir.[1005] Müellifin ifadelerinden mehdînin İslâm deccâlı olan süfyânîyi gerçekte öldürmeyeceği, ölen ve öldürülenin birer kişi değil, inanç ve fikirler olduğu ve mehdî konusunda insan üstü niteliklere sahip bir şahıs beklentisi içinde olmadığı anlaşılmaktadır. Zira mehdî normal bir insan, büyük bir ıslahatçı olacak ve etrafında nûrânî cemiyetler bulunacak, Hz. Peygamber'in sünnetini ihyâ edecek ve şer güçleriyle mânevî açıdan mücadele edecektir. Müellif bu şekilde sosyal kanunlara uygun hareket eden bir kimsenin başarılı olmasını Allah'ın kudreti açısından mümkün görmektedir.[1006]

Said Nursî âhir zamanda Ehl-i beyt'ten çıkacak olan mehdînin tek başına değil, onun temsil ettiği topluluğun mânevî şahsının üç görevi olduğunu söyler. Bunlardan ilki Müslümanların imanını materyalizm gibi inanç esaslarını toptan inkâr eden akımlara karşı korumak, dalâlete sapmalarını önlemek ve imanı güçlendirmektir ki müellif buna iman merhalesi demektedir. İkincisi İslâm şiarlarını ihyâ etmektir ki buna hayat merhalesi demekte-

---

[1005] *Mektûbât*, s. 411-413.

[1006] Mektûbât, s. 411-412; krş. Zeki Sarıtoprak, "Bediüzzaman Said Nursî'ye Göre Mehdîlik Meselesi", *Bediüzzaman Sempozyumu-III*, s. 783; Şadi Eren, *Kur'ân ve Hadis Işığında Gaybdan Haberler*, s. 93-96.

dir. Üçüncüsü bütün mü'minlerin yardımı, İslâm birliğinin desteği ve bilginlerin, velîlerin ve seyyidlerin katılımı ile gerçekleşecek olan şeriat merhalesidir.[1007]

Said Nursî'ye göre mehdînin iman, hayat ve şeriattan ibaret olan görevlerinden en önemlisi iman alanında yapacağı hizmettir. Müellif kendi zamanına işaret ederek söz konusu şahsın henüz gelmediğini şayet gelmiş bile olsa topluma hâkim olan cereyanlar karşısında siyaset sahasındaki vazifesinden ferâgat edip hedefini iman alanına doğru değiştireceğini söylemekte ve bu konuda şöyle demektedir: Günümüzdeki insanların çoğunluğu tarafından söz konusu üç görevden hayat ve şeriat safhaları daha önemli kabul edilmektedir. Fakat bu durumda mehdî gelse bile bir anda büyük değişimler yapması Allah'ın sosyal hayata koyduğu kanunlara uygun düşmeyecek böylece en büyük görevi olan iman alanındaki hizmetini yapıp diğerlerinden ferâgat edecektir.[1008]

Said Nursî kendisini mehdî olarak görmemiş ve etrafındakiler tarafından böyle telakki edilmesini de doğru bulmamıştır.[1009] Ona göre günümüzde sosyal hayat gelişmiş olduğundan dolayı mehdînin yapacağı görevleri bir kişi değil, onun fikirleri etrafında toplanmış bir grup veya cemaat yapacaktır. Kendisine ve eserlerine mehdî sıfatının verilmesini doğru bulmayan müellif şahsından daha çok eserlerini ön plana çıkararak bunları "müceddid" olarak tanımlamaktadır.[1010]

Netice olarak Said Nursî insan üstü niteliklerle zuhur ederek zulümle dolmuş olan dünyayı ıslah edecek bir mehdî beklentisi içinde olmayı doğru bulmamaktadır. Onun mehdî konusundaki rivayetlere yaptığı te'viller sosyal prensiplere uygunluk arzetmekte fakat bu te'viller hiç bir zaman bunların esası olan rivayetlerin yüzde yüz sağlam olduğu anlamına gelmemektedir.

Said Nursî'ye göre mehdî bir şahıstan ibaret değil o, faliyetleri geniş bir zaman dilimine dağılmış bir hareket, ekol veya cemaat olabilir. Zira tek bir kişinin yapacağı işler sınırlıdır. Mehdîyi, Müslümanların hayır ve iyiliğin yanında yer alması açısından kavram olarak ele almak mümkündür. Zira hayalî bir mehdîyi beklemek yerine nerede hayır varsa orada bulunmak daha isabetlidir. Aslında mehdî gelse bile onun mehdî olduğuna dair gökten bir nidâ gelmeyecektir. Aksi takdirde bu imtihan prensibine ters olurdu. Âhir zamanda zuhur edecek olan büyük mehdî diğer mehdîlerin ve ıslahatçıların sonuncusudur. O da diğer insanlar gibi normal bir insan olacak yani insan üstü nitelikleri bulunmayacak

---

1007 *Emirdağ*, I, 259-260.

1008 *Kastamonu*, s. 57-58; *Sikke*, s. 43.

1009 Said Nursî kendisinin mehdî olmadığını söylemesine rağmen, onun mehdî olduğunu iddia edenler bulunmaktadır. bk. İsmail Mutlu, *Bediüzzaman'ın Yorumları Işığında Kıyâmet Alâmetleri*, s. 192-220.

1010 *Emirdağ*, I, 259-261; *Sikke*, s. 9-10, 156; *Kastamonu*, s. 57-58, 139.

hizmetlerini Allah'ın tabiata ve sosyal hayata koyduğu kanunlar çerçevesinde yapacaktır.[1011]

Ye'cûc ve Me'cûc'ün bozgunculuk yapmasına karşılık Zü'l-Karneyn'in yaptığı seddin harap olması kıyâmet alâmetlerinden sayılmıştır.[1012] Kur'ân'da konu ile ilgili bilgiler Kehf sûresinin son âyetlerinde[1013] yer almaktadır. Said Nursî söz konusu âyetlere temas ederek Zü'l-Karneyn'in Büyük İskender, seddin Çin seddi, ye'cûc ve me'cûcun Mançur ve Moğollar olabileceğine dair muhtelif görüşler bulunduğunu zikretmekte, söz konusu âyetler hususunda söyle demektedir: Kur'ân bir hâdiseden bahsederken uzak bir hadiseye intikal etmekte, buna dikkat etmeyenler ise iki hâdisenin bir birine yakın olduğu sonucuna varmaktadır. Müellif Kur'ân'ın, seddin harap olmasından sonra kıyâmetin kopacağını haber vermesinin zaman açısından bir yakınlık olmadığını, son derece sağlam inşa edilen seddin harap olma ihtimalinden hareketle kıyâmetle beraber dünyanın da harap olmasının mümkün bulunduğuna işaret ettiğini ifade etmektedir.[1014]

Said Nursî Mançur ve Moğolların medeniyetleri tahrip ettiklerini ve Çin seddinin de bu tahribi önlemek gayesiyle yapıldığını ifade ettikten sonra kıyâmete yakın bir dönemde yine medeniyetleri yok eden ve toplumları anarşi içine sürükleyen kimselerin ortaya çıkacağına dair rivâyetlerin bulunduğunu söylemekte fakat bu konuda net bir görüş ortaya koymamaktadır.[1015]

Dâbbetü'l-arz'a[1016] Kur'ân'da icmâlî olarak işâret edildiğini, bunun mâhiyetinin ne olduğuna dair kesin bir kanaatının bulunmadığını ifade eden Said Nursî bu konuda kısaca söyle demektedir: Nasıl ki Firavun'un kavmine çekirge âfeti ve bit belâsı verildiği, Kâbe'yi yıkmak için gelen Ebrehe'nin ordusuna "ebâbil kuşları" musallat edildiği gibi süfyânî ve deccâllerin fitnesine bilerek katılan, "ye'cûc ve me'cûc"un toplumda çıkardığı anarşiye, bozgunculuğa, küfür ve dinsizliğe düşen insanların akıllarını başlarına getirmek gayesiyle arzdan bir hayvan çıkıp onlara musallat olacak ve hayatı altüst edecektir. Muhtemelen o "dâbbe" bir canlı türüdür. Zira bir tane olsa vereceği zarar da sınırlı olacaktır. Belki de söz konusu canlı, Kur'ân'da yer aldığı üzere Hz. Süleyman'ın değneğini yiyerek öldüğünün anlaşılmasını sağlayan ağaç kurdu[1017] gibi bir tür ağaç kurtlarıdır ki, insanın

---

[1011] Zeki Sarıtoprak, "Bediüzzaman Said Nursî'ye Göre Mehdîlik Meselesi", *Bediüzzaman Sempozyumu-III*, s. 785.

[1012] Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. İlyas Çelebi, *İtikâdî Açıdan Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler*, s. 101-132.

[1013] el-Kehf 18/83-110.

[1014] *Muhâkemât*, s. 58-61; *Lem'alar*, s. 100-101.

[1015] *Sözler*, s. 319-320.

[1016] Detaylı bilgi için bk. Zeki Sarıtoprak, "Dâbbetü'l-Arz", *DİA*, VIII, 393-395.

[1017] es-Sebe' 34/14.

bütün vücuduna dağılarak kemiklerini ağaç gibi kemirecektir. Müminler ise bu beladan imanın bereketiyle, suistimal ve sefâhata dalmamakla kurtulacaktır.[1018]

Güneşin batıdan doğması ise apaçık bir kıyâmet alâmeti olup[1019] bundan sonra tövbe kapısı kapanacaktır. Said Nursî söz konusu semâvî hâdise için şöyle bir yorum yapar: Yer küre aklı hükmünde olan Kur'ân'ın kendisinden ayrılması ile divâne olup yine Allah'ın takdiri ile başka bir gezegene çarparak güneş etrafındaki hareketini ters istikamete çevirir ve böylece güneş batıdan doğmaya başlar.[1020] Kıyâmetin kopması konusunda Said Nursî Allah'ın kâinâtı belirli kanunlarla yarattığını ve bir düzenle birine bağladığını, bu bağlardan birinin ilâhî bir emirle koparılması durumunda ise büyük kütlelerin bir biriyle çarpışarak kıyâmeti koparmasının imkânsız olmadığını söyler.[1021]

Kıyâmet alâmetleri ile ilgili hadisler karşısında üç ayrı yaklaşım söz konusudur. Bunlar ya olduğu gibi zâhirî mânalarıyla kabul edilecek ya zayıf ve mevzu kabul edilerek akla ve realiteye de ters olduğu için reddedilecek ya da reddedilmeyip te'vile tabi tutulacaktır. Said Nursî bu üçüncü yolu takip ederek zayıf, mevzu veya sahih ayırımı yapmaksızın bunları te'vil etmektedir. Aslında ona göre söz konusu hadisler inanç esaslarına dahil değildir. Öyle anlaşılıyor ki müellif de bunları zayıf kabul etmektedir. Zira çoğunlukla haber-i vâhid yoluyla gelen söz konusu rivayetlerin katî değil zannî bilgi ifade ettiği ve böylece inanç oluşturamayacağı bilinmektedir.

C. Haşir

Said Nursî öldükten sonra tekrar hayata kavuşma anlamında haşir Ba's ve neşr kelimelerini kullanmakla beraber bunlardan daha çok haşir kelimesini tercih etmektedir. O, kelâmcılarda olduğu gibi tekrar diriltilmenin bedenen olacağını benimsemekte ve bunun delili olarak âhiretin varlığı konusunda zikrettiği delilleri tekrarlamaktadır.

Kıyâmet İsrâfil'in sûr'a üflemesiyle kısa sürede olup bitecek, İsrâfil'in sûr'a ikinci defa üflenmesinden sonra ise ruhlar bedenleriyle beraber tekrar var edilecektir. Buna istirahat için dağılmış bir ordunun bir boru sesiyle toplanması örnek gösterilir. Bu örnekte olduğu gibi İsrâfil'in sûr'a ikinci defa üflemesiyle şahadet âleminde değişik vazifelerde görevlendirilen zerreler daha özel bir sûrette ebedî hayatın mahallerini oluşturacak ve ruhların bedenleri inşa edilecektir. Cesetlere tekrar hayat verilmesi konusunda ise elektrik örneği su-

---

[1018] *Şuâlar*, s. 497. Konunun Kur'ân, hadis ve literatürde işlenişiyle ilgili olarak bk. İlyas Çelebi, a.g.e., s. 132-142.

[1019] Bu konudaki rivayetler için bk. *Buhârî*, "Fiten", 25; *Müslim*, "Tevbe", 31, "İman", 248, 249, "Fiten", 39, 40; *Ebû Davud*, "Melâhim", 11, 12; *Tirmizî*, "Fiten", 21; *İbn Mâce*, "Fiten", 25, 28, 32; *Müsned*, I, 192.

[1020] *Şuâlar*, s. 496-497.

[1021] bk. *İşârât*, s. 161-163; *Sözler*, s. 486-487, 496-500.

nulur. Buna göre tek bir santraldan çıkan elektrik akımı büyük bir şehri bir anda aydınlatabilmektedir. Müellif bu örneğe binaen Allah'ın kanunları çerçevesinde haşrin bir anda meydana getirilmesinin mümkün olduğunu ifade etmektedir. Yine cesetlerin bir anda inşa edilmesinin mümkün olduğunu anlatmak için bahar örneği verilmektedir. Said Nursî haşir konusunda bu örneği sık sık verir. Kıştan sonra bahar mevsiminde tabiat kısa sürede şenlenmekte ve büyük değişimler meydana gelmektedir. Müellif baharda meydana gelen değişimleri haşrin varlığı konusunda delil göstermekle beraber bu örneğin taşıdığı değere de temas eder ve bu konuda şöyle der: Ölümünden sonra arzın diriltilişinin keyfiyetinin araştırılması gerektiği ve ölülerin mutlaka diriltileceğinin ifade edildiği âyette[1022] bizâtihi kastedilen yeryüzündeki canlıların ölmesi ve tekrar diriltilmesi yani haşir, neşr, toplanma ve dağılmalar değildir. Zira âhiret âlemindeki büyük haşir ile yeryüzündeki kısa ve cüzî haşir arasında bir ilişki yoktur. Burada meydana gelen haşirler âhirette meydana gelecek olan büyük haşrin bazı örnekleri ve onu anlamayı sağlayan unsurlardır. Müellif konuyla ilgili bazı âyetleri zikrederek kıyâmetten sonra meydana gelecek olan büyük haşrin varlığının mümkün olduğunu izaha çalışmaktadır.[1023]

Kur'ân haşrin bedenen olacağını haber vermiştir. Konuyla ilgili âyetler haşrin vukuunu temsîlî kıyasla delillendirmekte ve insanları tefekküre sevk etmektedir. Bu âyetlerde çürümüş kemiklerin kimin tarafından diriltileceğini alaycı bir tavırla sorana kendi yaratılışı hatırlatılarak onları ilk defa kim yarattıysa onun dirilteceği[1024], insanları çeşitli merhalelerden geçirerek yaratanın[1025] ve yine ilkin mahlûkâtı yaratıp ölümünden sonra bunu tekrarlayanın Allah olduğu, bu işin O'nun için daha kolay olduğu[1026], insanların yaptığı fiillerden dolayı sorumlu olacağı ve böylece Allah'ın kullarına zulmetmeyeceği ifade edilmektedir.[1027] Said Nursî söz konusu âyetlere temas ederek bunlardan, insanın çeşitli merhalelerden geçirilerek yaratılması ile ikinci yaratılmaya ilk yaratılmanın delil gösterildiği âyetlerde temsîlî kıyasla haşrin bedenen olacağının delillendirildiğini söylemekte ve bunu şöyle izah etmektedir: İnsan vücudunun nutfeden başlayarak tam bir insan şekli alıncaya kadar geçirdiği merhaleler Allah'ın tabiata koyduğu kanunlarla vuku bulmaktadır. Aynı kanuna uygun olarak vücut hücreleri hayat boyunca defalarca yenilenmektedir. Bu yenilenmede vücuda giren zerreler ölen hücrelerin yerini doldurmak üzere bir terkibe muhtaçtır. Bu terkip ise ancak hücrelerin ihtiyacı olan besin ile mümkündür. Besin olarak bedene

---

[1022] er-Rûm 30/50.
[1023] *Sözler*, s. 102-104, 279; *Mesnevî*, s. 43.
[1024] Yâsîn 36/78-79.
[1025] Nûh 71/14.
[1026] er-Rûm 30/27.
[1027] Fussılet 41/46.

giren zerreler havada, suda ve toprakta dağınık bir vaziyette iken irâdî bir hareketle toplanmakta ve her biri kendine uygun bir vazifeyi üstlenmektedir. Sonra canlı organizmalarda muhtelif değişimlerden sonra bütün bedene yayılarak hücrelerin ihtiyacına göre besin olmaktadır. Söz konusu fiillerin tesadüfen veya kendiliğinden meydana gelmesi mümkün değildir. Bunlar ancak Allah'ın ilim, kudret ve irâdesiyle gerçekleşmektedir. Sonuç olarak müellif Kur'ân'ın ilk yaratılmayı (neş'e-i ûlâ) ikinci yaratılmaya (neş'e-i uhrâ) örnek gösterdiğini ifade ederek tabiattaki değişimlerden hareketle ikinci yaratılmayı izaha çalışmaktadır.[1028] Müellif, Gazzâlî'nin (ö.505/1111) ikinci yaratılmanın birincisinden tamamen farklı olacağını ifade etmesi konusunda sorulan bir soruya şöyle cevap verir: Söz konusu farklılık mâhiyet ve cinsiyet açısındandır. Aksi takdirde onun bu düşüncesi, Allah'ın ölüden diriyi, diriden ölüyü çıkarmasını, yeryüzünü ölümünden sonra canlandırmasını ve insanların da bunun gibi (kabirlerinden) çıkarılacağını ifade eden âyet[1029] ile ilkin malûkâtı yaratıp ölümünden sonra bunu tekrarlayanın Allah olduğunu beyan eden âyetin[1030] açık ifadesine uygun düşmez. Müellif ikinci yaratılışın mâhiyet, keyfiyet ve şekil açısından birincisinden farklı ve derece yönünden yüksek olacağını ifade eder. Yine o, Gazzâlî'nin haşrin sadece rûhen olacağını benimseyen bir kısım bâtınîlerin (İslâm filozofları) görüşlerini tenkit edip onun ruh ve bedenle meydana geleceğini beyan ettiğini zikreder ve bu konuda Gazzâlî gibi düşündüğünü söyler.[1031]

İsrâfil'in ikinci sûru ile -istirahat için dağılan bir ordunun bir boru sesiyle hemen toplanması örneğinde olduğu gibi- önceden birbiriyle münasebet kurmuş zerrelerin tekrar toplanarak bedenleri tekrar oluşturması birinci yaratılışa göre aklen daha kolaydır. Muhtemelen önceki bütün zerrelerin toplanması gerekli olmayabilir. Zira bir çekirdek niteliği taşıyan ve hadiste[1032] acbüz'z-zeneb[1033] olarak tanımlanan vücuttan bir parça ikinci yaratılış için yeterli bir esas teşkil edebilir.[1034] Öte yandan müellif insanların yaratılması ve diriltilmesinin tek bir kişinin yaratılması ve diriltilmesi gibi olduğunu[1035] ifade eden âyeti sık sık tekrarlamakta, bunu duyulur âlemden aldığı pek çok örnekle detaylandırmakta, ikinci yaratılışın Allah'ın sonsuz kudreti açısından mümkün olduğunu izah etmektedir.[1036]

1028 *Sözler*, s. 490-491.
1029 er-Rûm 30/19.
1030 er-Rûm 30/27.
1031 *Kastamonu*, s. 144.
1032 bk. *Buhârî*, "Tefsir", 1, 3; *Müslim*, "Fiten", 141-143; *Ebû Dâvud*, "Sünnet", 22; *İbn Mâce*, "Zühd", 32; *Muvatta'*, "Cenâiz", 49; *Müsned*, II, 322, 428, 499.
1033 Detaylı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Acbü'z-zeneb", *DİA*, I, 319-320.
1034 *Sözler*, s. 492, 573-574.
1035 Lokman 31/28.
1036 bk. *Sözler*, s. 493-496.

Duyulur âlemde meydana gelen kozmolojik değişimler Allah'ın tabiata koyduğu kanunlara uygun olarak hikmetle meydana gelir. Yani sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde tedricilik hakimdir. Âhiret âleminde ise bu tedricilikten ziyade kudret-i ilâhiyye fonksiyoner olacak, burada uzun yılları gerektiren fiiller orada birden bire vuku bulacaktır. Müellif buna kıyâmetin göz açıp kapama veya daha az bir zamanda olup biteceğini ifade eden âyeti[1037] delil gösterir.[1038]

Said Nursî haşir meydanının yeri konusunda şöyle demektedir: Allah'ın fiillerindeki hikmet şunu gösterir ki yerkürenin güneş etrafındaki yörüngede dönmesi amaçsız değildir. Bu yörüngenin haşir meydanının sınırlarını belirlemesi mümkündür. Buna göre yerküre bir tarla gibi bu meydanı dolduracak ürünleri yetiştirmekte ve haşir meydanının oluşturulmasına bir esas teşkil etmektedir.[1039] Müellif her ne kadar açık bir şekilde ifade etmese bile onun söz konusu düşüncesinden kıyâmet ve tekrar yaratılmanın kâinâtın tamamında değil, sadece güneş sistemi çerçevesinde meydana geleceği izlenimi doğmaktadır. Haşir meydanında toplanan insanların elbiseleri konusunda ise müellif şöyle der: Allah'ın insandan başka canlı varlıkları fıtrî bir elbise ile yarattığı gibi haşir yerinde insanlara sunî bir elbise değil fakat fıtrî bir elbise giydirmesi O'nun hikmetinin gereğidir. Aslında insanların sunî bir elbise giymesinin hikmeti sadece sıcak ve soğuktan korunmak, zinet olarak yararlanmak ve mahrem yerlerini örtmek değil, onların diğer varlıklar üzerinde tasarruf edebilme yeteneğine sahip olmasıdır. Haşir meydanında ise böyle bir hikmet söz konusu olmaması sebebiyle insanların dünyada giydikleri kıyafet türünden bir elbise giymelerine lüzum bulunmaması gerekir.[1040]

D. Hesap

Âhiret halleri çerçevesinde mütaala edilen amel defterinin[1041] açılması amellerin tartılması (vezin, mizan) konularını hesap başlığı altında incelemek mümkündür. Said Nursî'nin bu konuları klasik kelâm ilminde tartışıldığı tarzda ele almadığı ve daha çok kişinin sorumluluğuna dikkat çekerek amellerin kaydedildiğini ve bunun âhiretteki hesap için olduğunu bazı örnek ve hikayelerle izah ettiği görülmektedir. Müellif konuyla ilgili izahlarında amellerin kaydedilmesinin Allah'ın hafîz ve rakîb isimlerinin tecellisi olarak ele almaktadır. Zira kâinâtın bir nizam ve ölçü içinde yaratılması ve varlığının devam etti-

---

1037 en-Nahl 16/77.
1038 *Şuâlar*, s. 32.
1039 *Mektûbât*, s. 34-35, 359.
1040 *Mektûbât*, s. 359.
1041 İnsanların dünyada benimsediği inanç ve işlediği fiillerin kaydedildiği belge hakkında detaylı bilgi için bk. Ahmet Saim Kılavuz, "Amel Defteri", *DİA*, III, 20-21.

rilmesi, varlık üzerinde tasarruf edebilme yeteneğine sahip olan insanın amellerinin de bir hesap için muhafaza edildiğine delil teşkil eder. Kâinâtta olup biten her şey "levh-i mahfûz" da kaydedilmektedir. Bunun delili ise insanın hafızası ve bitkilerin meydana gelmesine esas teşkil eden ve onların bir çeşit programı olan tohumlardır. Söz konusu unsurlar -ayrı ayrı nüfus cüzdanlarının bir nüfus kütüğünün varlığına delil oluşu gibi- her şeyin kaydedildiği levh-i mahfûzun varlığını göstermektedir. Amellerin kaydedilmesi ise âhirette büyük bir mahkemenin kurulacağına ve hesabın görüleceğine delil teşkil eder.[1042]

Ehl-i sünnet bilginleri Hz. Peygamber'in ve hayırlı kulların şefaatini mümkün görürken Mu'tezile bunu kabul etmemiştir.[1043] Said Nursî bu hususta Ehl-i sünnetin görüşünü benimsemekte fakat konuyla ilgili detay vermemektedir. Bütün insanların toplanacağı haşir meydanında Hz. Peygamber'e nasıl ulaşılacağı konusunda şöyle demektedir: Melek gibi nuranî bir nitelik kazanmış varlıklar bir anda pek çok yerde bulunabilir ve pek çok şeyi yapabilir. Bir iş diğerine engel olmaz. Hz. Peygamber'in de nuranî bir nitelik kazanarak bütün müminlerle bir anda görüşmesi mümkündür.[1044]

Said Nursî'nin şefaat konusundaki görüşleri satır aralarında bazı münasebetlerle yer alır. Bunların bir kısmında Hz. Peygamber'in sünnetine uymak ve ona dua etmek (salavat okumak) şefaatine nâil olmanın bir vesilesi kabul edilirken[1045] bazı yerlerde Kur'ân'ın doğru bir rehber ve şefaatçı olduğu, insanın aciz ve fakir oluşundan kaynaklanan sıkıntı ve zorlukların Allah'ın yardımının gelmesine şefaatçı olduğu ifade edilir. Fakat söz konusu şefaatle sadece âhirette gerçekleşecek olanı değil, güzel bir şeye vesile olma veya iyi bir amaca ulaştırmayı kastettiği anlaşılmaktadır.[1046]

E. Cennet ve Cehennem

Cennet ve cehennemin varlığı ve mâhiyeti ile ilgili hususlar duyu organlarıyla idrak edilemeyen konular olması sebebiyle naslara bina edilmiştir.[1047] Said Nursî'nin hareket noktasını konuyla ilgili Kur'ân'da yer alan beyanlar oluşturur. Müellif bu konuda daha çok cennet ve cehennemin varlığının aklen mümkün olduğuna, hikmetine ve oradaki hayatın keyfiyetine yer vermektedir.

Cennet ve cehennem, yaratılış ağacının sonsuzluğa uzanan iki dalından meydana gelen meyveleridir. Said Nursî bunu söyle izah eder: Allah bu âlemi pek çok hikmet için imtiha-

[1042] *Sözler*, s. 48-49, 66-71; *Lem'alar*, s. 289-292.
[1043] bk. Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 83-85.
[1044] *Mektûbât*, s. 359; *Sözler*, s. 178.
[1045] *Mektûbât*, s. 279.
[1046] *Mektûbât*, s. 359; *Lem'alar*, s. 220-222.
[1047] bk. Bekir Topaloğlu, "Cennet", *DİA*, VII, 376-386.

na sahne yapmış, değişimlere zemin hazırlamış, hayır ile şerri, iyi ile kötüyü, fayda ve zararı karışık bir şekilde cennet ve cehenneme esas olmak üzere kâinât tarlasına serpmiştir. Ona göre bu âlemde iyilik ve kötülüğün birbirinden ayrılamayacak kadar karışık olmasının sebebi insanların bir yarışma içinde imtihana tabi tutulması ve bunun neticesinde değişik kulluk derecelerinin ortaya çıkmasıdır. İmtihan safhası tamamlandıktan sonra kötü insanlar müellifin kendi tercümesiyle "Ey mücrimler! bir tarafa çekiliniz"[1048] emrine maruz kalacakları gibi iyi insanlar da "Daimi kalmak üzere cennete giriniz"[1049] emrine ve lutfuna mazhar olacaklardır. İnsanlar iki kısma ayrıldıktan sonra kâinât da tasfiye ameliyesine uğrayacak, kötülüğü, şerri ve zararı meydana getiren maddelerin bir tarafa çekilmesiyle cehennemin; iyiliği, hayrı ve faydayı doğuran maddelerin de diğer tarafa çekilmesiyle cennetin kuruluşu (tesisleri) tamamlanacaktır.[1050] Söz konusu ayrılma sonucunda cennet ve cehennem sonsuzluğa elverişli bir hale getirilecektir. Gerek cenneti gerekse cehennemi oluşturan madde ve cüzlerin kendi aralarında bir zıtlık bulunmamaktadır. Bu cüzler arasındaki ilişki bir nizamın meydana gelebilmesi ve onun devamı için gereklidir. Yine cennet ve cehennem ehli burada ebedi kalacakları için vücutlarını meydana getiren cüzlerde bir değişme olmayacaktır. Zira onların dünyadaki cisimlerinin terkip ve tahlili arasında bir denkliğin bulunmaması çözülüp dağılmaya sebep olmaktadır. Fakat âhiretteki cisimlerin yapılışı bu tarzda olmaması sebebiyle cüzleri arasında tam bir denge bulunmakta ve bu nedenle dağılıp bozulmaya uğramamaktadır.[1051] Bu izahlardan anlaşıldığı üzere müellif kâinât ile cennet ve cehennem arasında organik bir bağ kurmaktadır. Ona göre kâinât tamamen yok edilmeyecek, onu meydana getiren asıl unsurlar belirli bir tasfiyeden geçtikten sonra âhiret yurdunun yapısına malzeme olacaktır.

İman mânevî bir cennetin tohumunu taşıdığı gibi küfür de mânevî bir cehennemin tohumunu içermekte, ve bu sonuncu tohum cehennemin yaratılmasına sebep olmaktadır. Müellif bunu bir örnek ile şöyle izah eder: Suç işlediği sabit olan bir kimsenin, bulunduğu memlekette hapishane olmasa bile bir hapishane yapılarak cezalandırılması adâlettir. Suçun, hapishanenin yapılmasının sebebi olduğu gibi günah ve küfür de cehennemin yaratılmasına sebep olmaktadır. Bu açıdan cehennemin yaratılması ve günahkarların orada cezalandırılması kötü değil, adâletin yerine gelmesi açısından iyi olmaktadır.[1052]

1048 Yâsîn 36/59.
1049 ez-Zümer 39/73.
1050 *İşârât*, s. 159-160.
1051 *İşârât*, s. 161-163; *Sözler*, s. 486-487, 496-500.
1052 *Sözler*, s. 472.

Said Nursî cennete dair telif ettiği Yirmi Sekizinci Sözde[1053] ve konuyla ilgili âyetlerin tefsirini yaptığı *İşârâtü'l-i'câz*'da[1054] cennet nimetlerine soru-cevap tarzında temas etmektedir. Ona göre ebedî mutluluk mânevî ve maddî (cismî) olmak üzere iki kısımdır. Mânevî olan, Allah'ın rızasına, lutfuna, tecellisine ve yakınlığına mazhar olmaktır ki bu tür mutluluğun keyfiyetini bilmek mümkün değildir. Maddî olan ise mesken, yemek ve cinsel ilişki olmak üzere bedenî lezzetlerdir. Müellif, ruhu tatmin eden mânevî lezzetler kişiye yeterli olduğu halde maddî lezzetleri tatmak için haşrin neden cismânî olması gerektiği sorusuna bir kaç örnekle şöyle cevap verir: Allah'ın isimlerinin yansıdığı en kapsamlı, en geniş ve en zengin unsurlar maddî varlıklardır. Yine Allah'ın rahmet hazinelerinden ihsan ettiği nimetleri anlayacak ve takdir edecek âletler (duyular) maddî niteliğe sahiptir. Meselâ tat alma duyusunda çeşitli yiyeceklerin tadını anlayabilecek ölçütler olmasaydı her birisini ayrı yarı hissedip tanıması mümkün olmazdı. Yine Allah'ın isimlerinin tecellisini hissetmeye, tanıyıp zevkine varmaya esas oluşturan duyular insanın maddî yapısıyla alakalıdır. Ayrıca insanın muhtelif lezzetleri hissedebilecek kabiliyetleri onun maddî yapısında mevcuttur. Bu yüzden ebedî saadet yurdu olan cennetin bu âleme bir dereceye kadar benzemesi mümkündür. Yani oradaki saadet hem rûhen hem de cismen olacaktır. Adl ve rahîm olan Allah, duyu organlarının vazife ve hizmetinin mükâfatı olarak lâyık olduğu lezzetleri onlara tattıracaktır. Cennetteki mutluluk sadece rûhen olsaydı bu, Allah'ın hikmetine, adâletine ve rahmetine uygun düşmezdi.[1055]

Said Nursî'ye göre bedenî lezzetlerin esası olan mesken, yemek ve cinsî ilişkiden kaynaklanan mutluluk ancak ebediyet ile tamamlanır. Çünkü mutluluğun devam etmemesi onun zıddı olan hüzün ve eleme dönüşür. Meskenin en güzeli bahçe içerisinde olan, dört tarafı muhtelif çiçeklerle süslenmiş, altında nehirlerin aktığı saraylardır. Zira söz konusu güzellikler şairlerin ilham kaynağı olmuştur. Yemeğin en iyisi ise kişiye güç ve lezzet veren şeylerdir. Lezzet ise sürekli yenilenmeli ve devamlı olmalıdır. Yine yiyeceğin lezzetini artıran bir unsur da onun, işlenen amellerin karşılığı olması ve yokluğundan endişe edilmemesi için kaynağının göz önünde bulunmasıdır. Kadın konusunda müellif şöyle der: İnsanın maddî ve mânevî ihtiyacını en fazla tatmin eden şey, kalbine karşılık bir kalbin bulunmasıdır ki, her iki taraf sevgi ve aşklarını karşılıklı olarak mübâdele etsin, sevinç ve tasada birbirine yardımcı olsun. Kalplerin en latîfi ve en şefkatli olanı kadın kalbidir. Ka-

---

1053 *Sözler*, s. 466-472.
1054 *İşârât*, s. 164-175.
1055 *Sözler*, s. 467, 604.

dınla rûhen imtizâcı tamamlayan, kalpleri birbirine ünsiyet ettiren ve geçici bir beraberliği samimi hale getiren şeyler kadının ahlâkı, iffeti ve maddî çirkinliğinin olmamasıdır.[1056]

İyi bir meskenin, yemek ve nikahın bu dünyada kişiye lezzet ve mutluluk verdiğini ve bu tür lezzetlerin cennette daha mükemmel bir şekilde vuku bulacağını ifade eden Said Nursî, âhiret yurdunun bu âleme benzetilmesini de doğru bulmaz. Bu konuda "cennette dünya nimetlerinin yalnız isimleri vardır"[1057] yani isimleri birdir fakat lezzetleri ayrıdır, anlamında İbn Abbas'tan rivâyet edilen bir hadise yer veren müellif, bedenî lezzetlerin varlığından bahsetmesine rağmen, sonsuzluğa elverişli yaratılan insanın gerçek lezzet ve mutluluğunun ancak marifetullah, muhabbetullah ve ilim ile gerçekleşeceği kanaatindedir.[1058]

Said Nursî cennette erkeklere dünya kadını ve pek çok huri olmak üzere kadınlar verileceğini ifade etmekle beraber bunların sayısı konusunda net bir rakam vermemektedir. Öte yandan dünyadaki evliliklerin cennette devam etmesi mümkündür. Dünya kadınları cennete girdikleri zaman hurilerden daha güzel olacak ve ayrıca erkeklere kadınları sayısınca ayrı meskenler verilecektir.[1059]

Hurilerin güzelliği konusunda onların yetmiş hulleyi giydikleri halde bacaklarındaki kemiklerinin ilikleri görüneceği hususunda vârid olan bir hadise[1060] yer veren Said Nursî'ye göre bu hadis, insanın güzelliğe, zevke ve süse düşkün olduğunu ve bu duyuların âhirette gerek huriler ve gerekse ondan daha güzel olan dünya kadınlarıyla tatmin edileceğini ifade eder. Cennette canların istediği ve gözlerin hoşlandığı her şey bulunacak ve onun sahipleri orada ebedî olarak kalacaklardır.[1061] Müellif huriler konusundaki izahlarında söz konusu âyeti zikreder. Cennet yiyeceklerinin sindirildikten sonra posasının (kazurât) olmadığının hadiste vârid olduğunu[1062] ifade eden müellif, bunun mümkün oluşuna ağaçları örnek gösterir. Zira en basit hayat tabakasına ait olan ağaçlar çok gıda aldıkları halde artıkları bulunmamaktadır.[1063]

[1056] *İşârât*, s. 164-165; *Sözler*, s. 605.

[1057] bk. Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, I, 194. İbn Kayyim el-Cevziyye, cennet ehlinin yiyecek ve içeceklerine temas eden âyet ve hadisleri sıraladıktan sonra bu naslara göre cennette ekmek, et, meyve, tatlı, süt ve şarap gibi yiyecek ve içecekler mevcut olmakla birlikte bunların dünyadaki benzerleriyle isimden başka bir münasebetinin bulunmadığını kaydeder. bk. *Hâdi'l-ervâh*, s. 274.

[1058] *İşârât*, s. 165-166.

[1059] *İşârât*, s. 172-175.

[1060] bk. *Buhârî*, "Bed'ü'l-halk", 8; *Müslim*, "Cennet", 14, 17; *Tirmizî*, "Cennet", 5.

[1061] ez-Zuhruf 43/71.

[1062] bk. *Buhârî*, "Bed'ü'l-halk", 8; *Müslim*, "Cennet", 17-19; *Tirmizî*, "Cennet", 7; *Müsned*, III, 316, 349, 354, 364, 384.

[1063] *Sözler*, s. 469-470, 605.

Cennette kişi sevdiği ile beraber bulunacaktır.[1064] Sadece kısa bir zaman aralığında Hz. Peygamber'i görme imkânı bulmuş basit bir bedevînin cennette Hz. Peygamber'in yanında bulunması nasıl mümkün olabilir sorusuna Said Nursî bir örnekle şöyle cevap verir: Makamı yüksek bir kimse güzel bir bahçede ziyafet verse ve orayı insanın maddî ve mânevî bütün duyularını tatmin edecek bir şekilde hazırlasa, toplumun her kesiminden gelen davetlilerin aynı mekanda bulunmakla beraber buradaki güzelliklerden aynı lezzeti aldığını söylemek mümkün olmaz. Zira herkes kendi kabiliyetince hatta kültür seviyesine göre buradaki güzelliklerden faydalanacaktır. Bu örneğe paralel olarak insanlar cennette aynı mekanda bulunsalar bile aldıkları lezzet ve mutluluk kabiliyetlerine göre farklı olacaktır. Ayrıca bulundukları cennetlerin ayrı ayrı olması onların beraber olmalarına engel oluşturmayacaktır. Çünkü hadislerde cennetin sekiz tabakasının birbirinden yüksek olduğu halde bunların tamamının çatısının Arş-ı a'zam olduğu bildirilmiştir.[1065] Meselâ huni şeklinde bir dağ düşünülse bu dağın etrafında aşağıdan yukarı doğru birbiri içinde ve birbirinden yüksek sur şeklinde daireler bulunsa bu dairelerin üst üste olması tamamının güneşi görmesine engel teşkil etmez. Bunlar aynı zamanda birbirini görebildiği gibi birinden diğerine geçmek de mümkün olabilmektedir. Müellif muhtelif hadislerde cennetlerin buna benzer bir şekilde tasvir edildiğini beyan etmektedir.[1066]

Hadislerde cennet ehline içinde pek çok saray ve huri bulunan hacim olarak dünya kadar bir yerin verileceğinin beyan edildiğini[1067] söyleyen Said Nursî bu kadar şeye bir insanın ihtiyaç duyup duymayacağı konusunda şöyle demektedir: İnsan basit bir canlı olsaydı bu kadar şeye lâyık olmazdı. Fakat insan sonsuz duygulara sahip bir nitelikte var edilmiştir. Meselâ bir insana bütün dünyanın hükümranlığı verilse bile ondaki hırsı tatmin edememektedir. Bu yüzden ebedî bir hayatta sonsuz kabiliyetlere sahip olan insana hadiste zikredilenlerin verilmesi makul olmaktadır.[1068]

Adını zikretmediği bazı tefsirlerde çocuklar dahil olmak üzere bütün cennet ehlinin otuz üç yaşında olacağının yer aldığını söyleyen Said Nursî, cennet ve cehennem hayatının anlatıldığı Vâkıa sûresinde geçen "vildân"[1069] kelimesine çocuk anlamı vermekte ve buluğ çağına gelmeden önce ölmeleri durumunda cennete çocuk olarak gireceklerini ifade etmektedir. Zira çocuk sevmek bir zevktir ve bu en güzel şekilde cennette de vuku bulacak-

---

1064 Bu konudaki hadisler hakkında bk. *Buhârî*, "Edeb", 96; *Müslim*, "Birr", 165; *Tirmizî*, "Zühd", 50, "Daavât", 98; *Dârimî*, "Rikak", 71; *Müsned*, I, 392, III, 104, 110, 159.

1065 bk. *Buhârî*, "Tevhid", 22, "Cihad", 4; *Tirmizî*, "Cennet", 4, "Tefsir", 1; *Müsned*, I, 207.

1066 *Sözler*, s. 468-469.

1067 bk. *Tirmizî*, "Cennet", 17, "Tefsir", 2.

1068 *Sözler*, s. 470-471, 607; *Lem'alar*, s. 146.

1069 el-Vâkıa 56/17.

tır. Fakat buluğ çağına gelmeden önce üzerlerine farz olmadığı halde namaz ve oruç gibi ibadetleri yapmaları durumunda, onlara bir mükâfat olmak üzere yetişkinler gibi otuz üç yaşında olacaklardır. Müellife göre söz konusu tefsirler bu farka temas etmeyerek bütün çocukların otuz üç yaşında olacaklarını ifade etmişlerdir.[1070]

Said Nursî cennet ehlinin "karşılıklı koltuklara oturup"[1071] dünya maceralarını konuşacaklarını ve bu sebeple dünya hadiselerinin onlara gösterilmek üzere kaydedildiğini ifade ederek buna, insanların, değer verdikleri anları ebedileştirmek ve sonra onlara tekrar bakmak için sinema ve benzeri şeylerle kaydetmelerini örnek gösterir.[1072]

Cehennem amelin karşılığı olduğu halde cennet Allah'ın bir lutfu ve ikramıdır. Zira cehennemi hak edecek amelleri, Allah'ın rızası olmadığı halde kendi irâdesiyle işleyen insandır. Halbuki insanın yaptığı iyiliklerde kendi katkısı çok azdır. Zira iyiliği isteyen ve onu yaratan Allah'tır. İnsan ise ona sadece iman, arzu ve niyet ile sahip olabilir. Allah'ın vaadi ile verilecek olan cennet görünüşte bir mükâfat ise de gerçekte bir ikramdır. Ayrıca kulluk cennet nimetlerini düşünerek değil, Allah'ın rızasını kazanmak için yapılmalıdır.[1073]

Cennette Allah'ın görüleceği (rü'yetullah) hususu, az sayıda Mu'tezile âlimleri dışında, bütün İslâm bilginleri tarafından kabul edilmiştir. Fakat görmenin keyfiyeti tartışılmıştır. Zira Allah maddenin taşıdığı bütün nitelik ve özelliklerden münezzehtir. Halbuki insan kendisine nispetle belli bir açı içinde, belli bir mesafede bulunan ve görülme engeli bulunmayan cisimleri algılayabilir. Kelâm bilginleri, görme ve görülme şartının tabii bazı kanunlara bağlı olduğunu, ancak ebediyet âleminde görme olayının vukuu için bunların mevcudiyetinin gerekmediğini kabul etmişlerdir.[1074]

Said Nursî Ehl-i sünnet âlimleri gibi cennet ehlinin Allah'ı göreceklerini söylemekle beraber bunun keyfiyetine temas etmemektedir. Ona göre Allah'ın ihsan ettiği en büyük mutluluk cennet ehlinin O'nu görmesidir. Hatta bu mutluluk cennet nimetlerinden çok daha büyük olacaktır.[1075]

Said Nursî'nin eserlerinde **cehennem**le ilgili izahlar cennet konusundaki açıklamalar kadar bir hacme sahip değildir. *Nur Risâleleri*'nin muhtelif yerlerinde serpiştirilmiş bir şekilde yer alan bu izahlarda cehennemin var oluş sebebine, halen mevcut olup olmadığı konusuna ve ebedîliğine temas edilmektedir. Cehennemin varlığı konusunda insandaki

---

1070 *Emirdağ*, II, 65-66; *Mektûbât*, s. 71-72; *Sözler*, s. 605.
1071 es-Saffât 37/44.
1072 *Mektûbât*, s. 272; *Sözler*, s. 605-606.
1073 *Lem'alar*, s. 77-78; *İşârât*, s. 168; *Sözler*, s. 299.
1074 bk. Bekir Topaloğlu, "Cennet", *DİA*, VII, 383. Bu hususta müstakil bir çalışma da yapılmıştır. bk. Talat Koçyiğit, *Kur'ân ve Hadiste Ru'yet Meselesi*, Ankara 1974.
1075 *Mektûbât*, s. 209-210; *Sözler*, s. 545-546, 584, 607; *Şuâlar*, s. 220.

adâlet duygusuna ve müeyyide anlayışına temas edilerek bunların âhiret hayatındaki ceza ve mükafatın varlığını gerektirdiği vurgulanmaktadır. Adâlet unsuruna bağlı olarak Allah'a kulluk edene cennetin, O'na kulluk etmeyen, inkâr ve şirk içinde olanlara ise cehennemin hazırlandığı ifade edilmektedir. Müellife göre cehennem bir zulüm yeri değil, gerçek adâletin tecellisinden sonra hak edilmiş bir ceza ve arınma yeridir.[1076]

İslâm bilginlerinin çoğu cennet ile cehennemin hâlen mevcut olduğunu kabul ederken Cehmiyye, Mu'tezile ve Hâricîlerden bir grup bunların kıyâmetin vukuundan sonra yaratılacağını ileri sürmüştür.[1077] Said Nursî de cennet ve cehennemin hâlen mevcut olduğunu söylemekte, bunlardan cennetin yeri konusunda herhangi bir yorum yapmazken cehennemin yerinin ise Ehl-i sünnet bilginlerine göre kesin olarak bilinemeyeceğini ifade ettikten sonra onun arzın merkezinde olduğuna dair bazı rivâyetlerin bulunduğuna temas etmektedir. Müellif Ehl-i sünnet bilginlerinin görüşünü benimsemekle beraber söz konusu rivayetin izahı çerçevesinde şöyle bir yaklaşım ortaya koymaktadır: Yerkürenin güneş etrafındaki yörüngesiyle haşir meydanının sınırlarını belirlemesi Allah'ın hikmeti açısından mümkündür. Buna göre cehennemin yeri arzın söz konusu yörüngesinin içinde olması gerekir. Görünmemesi ise perdeli ve ışımayan bir nitelikte olmasından kaynaklanabilir. Zira gök yüzünde pek çok varlık bulunur ki ışıma özelliği olmadığı için görülmezler. Müellife göre küçük ve büyük olmak üzere iki cehennem bulunmaktadır. Küçük olanın, bir çekirdek veya tohum niteliğine sahip bulunan ve ileride (âhirette) büyük cehenneme dönüşecek olan arzın merkezi olması mümkündür. Yer bilimine göre yerkürenin her otuz üç metre derinine indikçe sıcaklık yaklaşık bir derece artmaktadır. Yarıçapı altı bin küsur kilometre olan yerkürenin merkezindeki sıcaklık ise bu hesaba göre iki yüz bin dereceye kadar ulaşmaktadır. Müellif bazı hadislerde cehennem ateşinin dünya ateşinden iki yüz kat şiddetli olduğunun ifade edildiğini söyleyerek söz konusu yaklaşımını delillendirmektedir. Âhiret âleminde yerküre, üzerinde bulunan her şeyi güneş etrafındaki yörüngesiyle belirlenmiş haşir meydanına yaydıktan sonra kendi merkezinde bir çekirdek olarak var olan küçük cehennemin açılarak büyük cehenneme dönüşmesi mümkündür. Müellif bazı hadislerde cehennemin bükülmüş (matvî) olduğunun ifade edilmesini buna delil gösterir. Ona göre bazı Mu'tezile bilginleri tarafından cehennemin kıyâmetin vukuundan sonra yaratılacağının ileri sürülmesi, hâlen tamamıyla açılıp yayılmaması ve gerçek mâhiyeti ile meydana gelmemesi sebebiyle isabetli olmamıştır. Aslında müellif cennet ve cehennem gibi âhirete ait mekanların varlığının gaybî konulardan olması nedeniyle dünya gözüyle görülemeyeceğini söyler. Fakat bununla beraber o, bazı rivâyetlerde âhirette oluşacak cehennemin bu dünya ile iliş-

---

1076 *Sözler*, s. 472, 492.

kisi bulunduğuna işaret edildiğini ifade etmektedir. Öte yandan o, cehennemin yeri konusundaki izahlarının bir yaklaşım olduğunu söyler. Zira cennet ve cehennem Allah'ın lütuf ve kahrının tecelli edeceği yerler olup Allah'ın bunları dilediği yerde yaratması mümkündür.[1078]

Cehennem azabının bir unsuru olan ateşin muhtelif çeşitleri bulunmaktadır. Isısı ile yakan ateşin yanında soğuğu ile yakan bir tür ateş de bulunmaktadır ki müellif buna "zemherîr" adını verir. Zira tabiat bilimlerine göre ateşin bir çeşidi olan beyaz ateş yani akkor (nâr-ı beyzâ) ısısını etrafa yaymamakta aksine etrafta bulunan ısıyı kendine çekip dondurucu bir soğuk teşkil etmektedir. Müellife göre ateş çeşitlerini içinde barındıran cehennemde böyle bir ateşin yani zemherîrin bulunması gereklidir.[1079]

Said Nursî küfür üzere ölenlerin ve münafıkların cehennemde ebedî kalacaklarını söyler. Müellif, küfür üzere de olsa sınırlı bir hayatı yaşayanın ebedî olarak cehennemde kalmasının Allah'ın hikmet ve adâletine nasıl uygun düşeceği konusunda şöyle demektedir: Küfür üzere ölen kimse sonsuza kadar yaşayacak bile olsa bütün ömrünü aynı hal ile geçireceği şüphesizdir. Zira kâfirin fıtrî yapısı bozulmuş olduğundan günah işleme kabiliyeti devam etmekte ve bu nedenle sonsuz bir şekilde cezalandırılması adâlete ters düşmemektedir. Ayrıca küfür, kâinâtın Allah'ın varlığına ve birliğine olan delaletini inkâr etmek, O'nun isimlerinin tecellilerini yalanlamak ve ihsan ettiği nimetlere nankörlük etmek (küfrân-ı nimet) anlamına geldiğinden büyük bir suçtur ve bu suçun karşılığı olarak kâfirin cehennemde ebedî olarak kalması adâletin yerine gelmesi açısından gereklidir.[1080]

Said Nursî yukarıda zikrettiği sebeplerden dolayı kâfirin cehennemde ebedî olarak kalmasının Allah'ın hikmet ve adâleti açısından gerekli olduğunu söylemekte fakat konuya Allah'ın rahmet ve şefkati açısından bakıldığında ise şöyle demektedir: Kâfir hakkında iki ihtimal vardır. Ya tamamen yok edilecek ya da sürekli bir azap içinde varlığını devam ettirecektir. Fakat varlığını cehennemde bile olsa devam ettirmek tamamen yok olmaktan daha hayırlı olduğu vicdânî bir sonuçtur. Zira yokluk (adem) gerçek şer, varlık ise gerçek hayırdır. Bu sebeple kâfirin ebedî olarak kalacağı yer cehennem olacaktır. Öte yandan Said Nursî kâfirin kendi ameliyle cehennemi hak ettiğini ve amelinin karşılığı olan cezayı çektikten sonra ateşe alışarak azabının hafifleyeceğini ifade eder. Ona göre azabın hafiflemesi

---

1077 bk. Bekir Topaloğlu, "Cehennem", *DİA*, VII, 228.
1078 *Mektûbât*, s. 9-10; *Muhâkemât*, s. 62; *İşârât*, s. 145-146.
1079 *Sözler*, s. 243; *Muhâkemât*, s. 62-63.
1080 *İşârât*, s. 88-89; *Sözler*, s. 434; *Lem'alar*, s. 77-78, 262; *Kastamonu*, s. 44-45.

bazı hadislerde işaret edilen, kâfirin dünya hayatında işlediği iyi amellerinin mükâfatıdır.[1081]

[1081] *İşârât*, s. 89-90.

BEŞİNCİ BÖLÜM
İMAN ve KÜFÜR

I. İMAN

A. İmanın Tarifi, İman ve İslâm

"Kişiyi söylediği sözde doğruluğa nispet etmek, söylediğini kabullenmek" sözlük anlamına gelen imanın[1082] terim mânası hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Ehl-i sünnet kelamcılarının çoğunluğuna göre iman, "Hz. Peygamber'e Allah tarafından bildirildiği kesinlikle sabit olan hususları (zarûrî hükümler) kalben tasdik etmek"tir.[1083] Bundan başka iman, "sadece dil ile söylemek", "kalb ile tasdik edip lisan ile söylemek", yine "kalb ile tasdik, dil ile söylemek ve uzuvlarla amel etmek" şeklinde de tanımlanmıştır.[1084]

Said Nursî imanı, "Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği dinin zarûrî hükümlerini tafsîlî, bunun dışındakileri ise icmâlî olarak tasdik etmek" şeklinde tanımlayarak, bu konuda Ehl-i sünnet bilginlerinin çoğunluğunun kabul ettiği görüşü benimsemektedir. Teftâzânî'nin (ö.793/1390) imanı, "kulun iman etmeyi irade etmesinden sonra Allah'ın onun kalbine ilkâ ettiği nûr" olarak tanımladığını belirten müellif, bu nûr sayesinde vicdânın aydınlanacağını, yaratılmışlarla ünsiyet edilebileceğini, belâ ve musibetlere karşı konulabileceğini ifade etmektedir ki burada iman ile hidâyeti kastetmektedir. İman Allah'ın kuluna ihsan ettiği bir nûr ve ebedî saadetin vesilesi olduğu gibi vicdânî özelliklerin gelişmesine de vesile olmaktadır.[1085]

Said Nursî'ye göre kişinin imanının olup olmadığı kendisine soru sorulmak suretiyle anlaşılabilir. Müellif bu hususa sıradan insanların dînî esasları detaylı olarak bilememesi sebebiyle temas eder. Ona göre meselâ avamdan birisine âlemin yaratıcı olup olmadığı sorulduğunda onun bu soruya "âlem yaratıcı değildir" şeklinde cevap vermesi bile söz ko-

[1082] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 21; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 153.

[1083] bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 375-376; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 472; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 87; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 153.

[1084] İtikâdî mezheplere göre imanın tarifi konusunda detaylı bilgi için bk. Ahmet Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, s. 19-37.

[1085] *İşârât*, s. 44-45.

nusu kimsenin vicdanında âlemin yaratıcısız meydana gelemeyeceği düşüncesinin bulunduğunu gösterir.[1086]

İnsanın tercihini serbestçe ortaya koyabilmesi ve bu tercihi sebebiyle sorumlu tutulabilmesi hikmetine bağlı olarak inanç esaslarının ve bu konuda ileri sürülen delillerin herkesi zorunlu olarak tasdik etmeye mecbur bırakacak nitelikte olmadığını, bu nedenle de peygamberlerin nâdiren mu'cize gösterdiğini ifade eden Said Nursî'ye göre mu'cizeler de kişiyi inanmaya mecbur edecek ve iradenin tercihini ortadan kaldıracak şekilde değil, akla kapı açacak nitelikte meydana gelmiştir.[1087] Bu çerçevede delil ile iman arasındaki ilişkiye temas eden Said Nursî'ye göre delil, doğruyu araştıran, inanan veya inanmak isteyen kimse için anlam kazanmakta ve karşı düşüncelerin çürüklüğünün anlaşılmasında fonksiyon görmektedir. Müellif bu yaklaşımı doğrultusunda aile ve sosyal çevrenin de etkisiyle iman ve inkâr etmenin önce, delil aramanın ise sonra olduğunu ifade ederek delil ile iman arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını vurgulamaktadır.[1088] İman çerçevesinde hürriyet kavramına da yeni bir yaklaşım getiren müellif, mü'minin gerçek anlamda hür olduğunu zira kâinâtın yaratıcısına kul olduğunun bilincini taşıyan kimsenin yaratılmışlar karşısında boyun eğip minnet duyarak aşağılığa düşmeyeceğini, imanının güçlü ve sarsılmaz olması oranında hür olduğunun farkına varabileceğini söyler.[1089]

Said Nursî'nin, mu'cize konusundaki izahlarında da görüldüğü gibi, insanın hür iradeye sahip olması ve bu sebeple sorumlu tutulması yönünden delile dayanmak suretiyle iman ve inkârın yüzde yüz kesinlik arzetmeyeceğine işaret etmesine rağmen, inkârcı felsefî akımların insanların inançlarına zarar verdiğini görünce iman konusundaki delillerin inkâr hususundaki delillere göre daha güçlü olduğunu beyan etmek durumunda kalmıştır. Ona göre iman tarafındaki deliller birbirine destek verirken inkâr ile ilgili görüşler bireysel kalmakta ve birbirini desteklememektedir.[1090]

Said Nursî ispat yöntemlerini ele alırken imanın sadece bilgiden ibaret olmadığını, onda insanın diğer duygularının da (letâif) payları bulunduğunu söyler. Ona göre ilim yoluyla gelen imanî konular akılda değerlendirildikten sonra -midede hazmedilen gıdaların vücudun farklı bölgelerine gönderilmesi gibi- diğer duygular da derecelerine göre kendilerine uygun olanı bundan almakta ve faydalanmaktadır.[1091]

1086 *İşârât*, s. 44.
1087 *Şuâlar*, s. 486-487; *Mektûbât*, s. 190-191.
1088 *Mesnevî*, s. 181.
1089 *Hutbe-i Şâmiyye*, s. 87.
1090 *Şuâlar*, s. 84-85; *Lem'alar*, s. 111-112.
1091 *Mektûbât*, s. 307.

İslâm dininin inanç esasları altı noktada özetlenmiştir. "Âmentü"de[1092] ifadesini bulan bu esaslar kelâm bilginleri tarafından Allah'a, nübüvvet müessesesine ve âhirete iman olmak üzere üçe indirgenmiş ve "usûl-i selâse" olarak adlandırılmıştır. Bütün semâvî dinlerin kabul ettiği söz konusu üç esas ikinci bir indirgemeyle ulûhiyet (aslu'l-usûl) olarak özetlenmiş, diğer iki esas da Allah'ın filleri çerçevesinde ele alınmıştır.[1093] Said Nursî kelâm bilginleri tarafından özetlenen imanın altı esasını İslâmın inanç esasları olarak bir bütün kabul etmekte bunların birinin inkâr edilmesi durumunda kişinin İslâm dairesinden çıkacağını söylemektedir. Ona göre söz konusu inanç esasları zincirin halkaları gibi birbirine bağlı olarak bir sistem oluşturur. Zira kendilerine has delilleri bulunan iman esaslarından her birisi diğerine de bir açıdan delil olmakta ve bunların tümünü sarsmaya gücü yetmeyen bir düşüncenin bu esaslardan birini bile delil kullanmak suretiyle inkâr etmesi mümkün bulunmamaktadır.[1094]

Said Nursî, Hz. Peygamber'e inanmayıp yalnız Allah'ın varlığı ve birliğine iman eden kimsenin imanını ve ehl-i necâttan olup olmadığını tartışmakta ve bu konuda şöyle demektedir: Allah'ın varlığı ve birliği ile Hz. Peygamber'in O'nun elçisi olduğu hususu birbirinden ayrılması mümkün olmayan iki esası oluşturur. Hz. Peygamber diğer peygamberlerin vârisi ve sonuncusudur. Onun nübüvvetini bilerek kabul etmeyenler Allah'a inansalar bile ehl-i necâttan sayılamazlar.[1095]

Din bilginlerinin iman ve islâm kavramlarının aynı anlama gelip gelmediği konusunda farklı görüşlere sahip bulunduğuna temas eden Said Nursî'ye göre İslâm, hakkın tarafında bulunmak, ona bağlanıp teslim olmak; iman ise hakkı kabul ve tasdik etmek anlamına gelmektedir. Müellif, dinsiz olduğu halde bazı kimselerin Kur'ân hükümlerine taraftar olduğunu, bunların "dinsiz müslüman" olarak isimlendirilebileceğini yine bazı mü'minlerin Kur'ân hükümlerinin uygulanmasına taraftar olmadıklarını müşâhede ettiğini, bunların ise "gayr-ı müslim bir mü'min" olarak adlandırılabileceğini ifade etmektedir.[1096] Ona göre iman etmeksizin İslâm'a taraftar olmak hatta onun hükümlerinin uygulanmasına rıza gös-

---

1092 İslâm dininin iman esaslarını ana hatlarıyla ifade eden söz konusu terim hakkında dataylı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Âmentü", *DİA*, III, 28-30.

1093 bk. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, s. 47-48.

1094 *Şuâlar*, s. 199-203; *Asâ-yı Mûsa*, s. 50-55.

1095 *Mektûbât*, s. 310-311.

1096 Said Nursî Meşrûtiyetin ilân edildiği yıllarda İttihatçılar arasındaki bazı dinsiz kimselerin sosyal hayatın düzenlenmesinde dînî hükümlerin faydalı olacağını söylediklerini ve bunun yanında iman esaslarının tamamını kabul ettiği halde dînî hükümler yerine Batı kanunlarının uygulanmasını isteyen mü'minlerin ortaya çıktığını ifade etmekte fakat bunların kimliklerine dair bilgi vermemektedir. bk. *Barla*, s. 191.

termek kişiyi kurtuluşa ulaştırmadığı gibi, sadece iman edip dînî hükümlerin uygulanmasına rıza göstermeyenler de kurtuluşa ulaşamayacaktır.[1097]

B. Taklîdî İman

Said Nursî imanı taklîdî ve tahkîkî olmak üzere ikiye ayırmakla birlikte klasik kelâm ilmindeki mukallidin imanının sahih olup olmadığı şeklindeki tartışmalara yer vermemektedir. Ona göre taklîdî iman, üzerinde hiç akıl yürütmeksizin inanılması gereken esasları kabul etmekten ibaret olup, böyle bir imana sahip olanların inançları basit bir şüpheyle sarsıntıya uğrayabilmektedir. Tahkîkî imanın "ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn" olmak üzere farklı dereceleri bulunmakta ve hakka'l-yakîn seviyesine ulaşmış bir kimsenin imanı her türlü şüphe ve vesveselerden etkilenmeyecek bir niteliğe sahip olmaktadır.[1098] İmanın artması ve eksilmesi konusunda klasik kelâmdaki tartışmalara yer vermemekle beraber imanın artmasını, çeşitli deliller vasıtasıyla imandaki yakînin artması[1099] şeklinde değerlendiren müellif, tahkîkî imanın elde edilmesinde aklî ve kalbî temâyülleri tatmin eden Kur'ân metoduna dikkat çeker. Ona göre Kur'ân metodu, gerek kelâm ilminin kuru istidlallerinden gerekse tasavvufun keşf, ilham ve zevk metodundan daha kapsamlı ve etkilidir. Said Nursî kendisinin de Kur'ân metodunu esas aldığını, *Nur Risâleleri*'nin başarısının bir sebebinin de bu yönteme uygunluk olduğunu ifade etmektedir.[1100]

C. İmanın Yenilenmesi ve Amel İle Münâsebeti

Said Nursî, "imanın yenilenmesi" tabiri ile onun sürekli şuur halinde canlı tutulmasını kasteder. Zira insanın maddî varlığı yani hücreleri sürekli yenilenmekte ve her an bir önceki halinden farklı bir konumda bulunmaktadır. Bunun yanında kişi aynı ruh halini sürekli devam ettirememekte ve insan devamlı nefis, hevâ, vehim, şeytan ve diğer etkilerin telkin ettiği zararlı düşüncelerle mücâdele etmektedir. Bu yüzden iman, kelime-i tevhîdin ifade ettiği anlam çerçevesinde yenilenmeli ve sürekli canlı ve şuur halinde tutulmalıdır.[1101]

İtikâdî mezhepler, imanın amel ile münâsebeti konusunda imana getirdikleri tanıma bağlı olarak farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İmanı kalbin tasdiki, dilin ikrârı ve organların dinî görevleri yerine getirmesi şeklinde tarif edenler ameli imandan bir cüz kabul etmişlerdir. Hâriciler büyük günah işleyen veya dînî rükünlerden birini terk eden kimsenin

[1097] *Mektûbât*, s. 31.
[1098] *Emirdağ*, I, 102-103; *Sikke*, s. 26-27.
[1099] *İşârât*, s. 44.
[1100] *Emirdağ*, I, 102-103; *Sikke*, 26-27.

kâfir olduğunu, Mu'tezile de büyük günah işleyenin imandan çıktığını fakat küfre girmediğini, iman ile küfür arasında bir yerde (menzile beyne'l-menzileteyn) bulunduğunu, şayet işlediği günahtan dolayı tövbe etmeden ölürse ebedî olarak cehennemde kalacağını savunmuşlardır. Selef bilginleri Hâricîler ve Mu'tezile gibi imanın söz konusu üç esastan meydana geldiğini kabul etmekle birlikte büyük günah işleyeni mutlak olarak tekfir etmemiş, emirleri noksansız yerine getiren, yasaklardan sakınan müslümanlara uygulanan hükmün günahkâr mü'mine de uygulanacağını söylemişlerdir. İmanı kalbin tasdîki olarak ele alan Ehl-i sünnet bilginlerine göre iman ile amel birbirinden farklı, fakat birbirini tamamlayan iki husustur. İman olmadan amel Allah katında kabule şâyan olmadığı gibi, güzel amellerle süslenmeyen kalpteki imanın mânevî zevk vermekten uzak olduğu da âşikârdır.[1102]

Ehl-i sünnet bilginleri gibi iman ile amelin birbirinden farklı fakat birbirini tamamlayan iki husus olduğunu kabul eden Said Nursî, ameli imana dahil eden ve böylece büyük günah[1103] (kebîre)işleyen kimsenin kâfir olduğunu benimseyen Hâricîler'in ve yine onun imandan çıktığını fakat küfre düşmeyip iman ile küfür arasında bulunduğunu kabul eden Mu'tezile'nin söz konusu görüşlerini isabetli bulmamaktadır. Zira mü'minin büyük günah işlemesi imansızlıktan veya imanının zayıf oluşundan değil, nefis, şeytan ve diğer etkilerin geçici olarak akla ve kalbe üstün gelmesinden kaynaklanabilmektedir. Bu durumdaki bir mü'min işlediği günah yüzünden pişmanlık gösterip tövbe ederse Allah'ın onu affetmesi umulur.[1104] Fakat büyük günahları rahatlıkla işleyen, bundan vicdânî olarak rahatsızlık duymayan ve pişman olup tövbe etmeyen kimsenin imanı olduğunu söylemek ise mümkün değildir.[1105] Böylece amelin imandan bir cüz olmadığı bu sebeple büyük günah işleyen kimsenin imandan çıkmadığı fakat mümin vasfını kazanmak için amel yapmaksızın iman etmenin yeterli gelmediği[1106] kanaatını taşıyan müellife göre amel ve taatta bulunmayan ve bu hususta gevşek davranan kimseler de ümitsizliğe düşebilmekte, bu durumdan kaynaklanan bir psikoloji ile dinin aleyhinde olan düşüncelere meylederek imandan çıkabilmektedir. Diğer taraftan yapılan amele güvenmek (ucb) ve bununla gururlanmak da kişinin dalâlete düşmesine sebep olabilmektedir.[1107]

1101 *Mektûbât*, s. 308-309.

1102 bk. Ahmed Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, s. 37-49.

1103 Said Nursî büyük günahın çok olduğunu fakat bunların en önemlilerinin cana kıymak, zina etmek, içki (şarap) içmek, akrabayı görüp gözetmemek (sıla-i rahmi kesmek), kumar oynamak, yalancı şahitlik etmek, dine zarar veren bid'atlara taraftar olmak üzere yedi olduğunu ifade eder. bk. *Barla*, s. 179.

1104 *Lem'alar*, s. 67-68, 70; *Barla*, s. 109; *Hutbe-i Şâmiyye*, s. 89.

1105 *Emirdağ*, I, 200.

1106 *İşârât*, s. 169.

1107 *Mesnevî*, s. 59.

Said Nursî büyük günah işleyen kimsenin imandan çıkmayacağını ifade etmekle beraber işlenen günahların kalpte, ruhta ve zihinde etkiler bıraktığını, tövbe edilmediği takdirde alışkanlık haline gelmiş her bir günahta, küfre giden bir yol bulunduğunu ifade eder. Meselâ utanç verici ve cehennem azabını gerektiren günahları işleyen ve bunun açığa çıkmasından korkan inancı zayıf bir kimseye Allah'ın, meleklerin ve cehennemin varlığına inanmak zor gelebilmekte ve inkârcı görüşlerin de telkiniyle küfre düşebilmektedir.[1108]

İslâm tarihinde Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle başlayan, öldürenin de ölenin de müslüman olduğu Cemel ve Sıffin vakalarıyla devam eden iç savaşlar meydana gelmiş, İslâm'a göre büyük günah olarak kabul edilen cana kıyma fiilini işleyenlerin iman açısından durumları tartışılmıştır. Said Nursî, bu iç savaşlara özellikle Hz. Ali ve Muaviye arasında meydana gelen mücadelelere dikkat çekerek bu savaşlarda ölen ve öldürülenin küfre düşmediğini söyler[1109].

Kur'ân'da imandan sonra en çok üzerinde durulan konuların sâlih amel ve takva olduğunun yer aldığını ve bu iki hususun imanın güçlenmesinde ve meleke haline gelmesinde önemli bir fonksiyon gördüğünü ifade eden Said Nursî'ye göre takva, Allah'ın yasakladığı hususlardan uzak durmak anlamıyla beraber haramı terk etmek fiili çerçevesinde sâlih ameli de[1110] içermektedir.[1111] Sâlih amel ise Kur'ân'da mübhem bırakılmıştır. Zira ahlâk, fazîlet, güzellik ve hayır gibi hususlar izâfî bir niteliğe sahiptir. Müellif bununla ilgili çeşitli örnekler verir. Meselâ bir devlet başkanının makamında ciddi davranması vakar, ciddiyetsizliği ise zillettir. Aynı kimsenin evinde ailesine karşı aynı ciddiyeti göstermesi kibir, alçakgönüllü olması ise tevâzu olmaktadır.[1112] Sâlih amel söz konusu durumlara göre izâfî olmakla beraber, maddî ve mânevî konularda kul hakkına riâyet etmeyi, Allah'a karşı yapılması gereken kulluk görevlerini ve maddî kalkınmanın gereklerini yerine getirmeyi kapsamaktadır.[1113]

Allah'ın emirlerini yapmak ve yasaklarından kaçınmak çerçevesindeki ibadetler, imanı ve kul ile Allah arasındaki bağları güçlendirdiği gibi dünya ve âhiret mutluluğunu elde

---

[1108] *Lem'alar*, s. 6-7; *Mesnevî*, s. 115.

[1109] Söz konusu savaşların tarafların farklı içtihadı sonucu ortaya çıktığını, Hz. Ali'nin doğru içtihatta bulunurken Muaviye'nin ise içtihadında isabet edemediğini fakat her iki tarafın da içtihat sevabını aldığını ifade eden Said Nursî'nin, bu hususta sünnî muhafazakâr anlayışı dile getirdiği görülmektedir. bk. *Mektûbât*, s.50.

[1110] Said Nursî takvada bir tür sâlih amel bulunduğunu zira bir haramın terk edilmesinin vâcib, vâcibi işlemenin ise pek çok sünneti işlemekten daha üstün olduğunu, özellikle günah işleme vasıtalarının çok olduğu günümüzde haramı terk etmekle büyük sevaplar kazanılabileceğini söylemektedir. bk. *Kastamonu*, s. 106-107,

[1111] *Kastamonu*, s. 106-107.

[1112] *Sünûhat*, s. 11-12.

[1113] *Mesnevî*, s. 105.

etmeye, ferdî ve sosyal hayatın düzenlenmesine ve mükemmelleşmesine de vesile olmaktadır. İbadetin esası ise ihlâs yani sırf emredenin rızası için yapılmasıdır.[1114]

D. İmanın Fert Hayatına Etkileri

İmanın hayata, olaylara ve varlığa bakış açısını belirlemesinde, mânevî huzuru ve mutluluğu kazandırmasında önemli bir fonksiyon gördüğünü eserlerinin çeşitli bölümlerinde ele alan, yine hayata ve olaylara farklı bir yönden yaklaşan imansızlığın sebep olduğu mânevî zararlara ve doğurduğu mutsuzluğa değinen, çeşitli örnek ve hikayelerle iman ile inkârı bu açıdan mukayese eden Said Nursî'ye göre iman, her şeyden önce, kâinâta her an müdahale eden, varlıkların hayatını düzenli bir şekilde devam ettirmek için gerekli ortamı hazırlayan, ilim, kudret ve irâde gibi sonsuz isim ve sıfatlara sahip olan Allah karşısında kişinin kul olduğunu bilerek o yüce varlığa gerçek anlamda bağlanmasıdır. Böyle bir bağlanma insana sonsuz bir huzur ve güven duygusu kazandırmaktadır. Zira insan pek çok arzu ve isteklere sahip bir nitelikte var edilmekle beraber, bunları gerçekleştirmede yetersiz kalmakta, hatta kendi biyolojik yapısının işleyişini idare etmekten bile âciz bulunmakta, ancak sonsuz bir güce ve merhamete sahip olan Allah'a inanmakla mutluluğa ulaşabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında insan, "düşünen canlı" (hayvân-ı nâtık) şeklindeki basit bir tanımlamadan Allah'ın kendine muhatap seçtiği, yaşaması için tabiatı düzenlediği ve onu burada misafir ettiği değerli bir varlık konumunu kazanmaktadır. İnsanın kâinât içinde bu önemi yanında Allah'ın isimleri tabiatta yansımakta, her bir varlık evrende üstlendiği görevi yerine getirmekte, Allah'ın yaratılış kanunlarına boyun eğerek O'nu tesbih etmektedir. Bu inanca sahip olan kişi etrafındaki güzelliklerin farkında olarak bunlardan büyük bir mutluluk duyacak, kendi hayatında ve diğer varlıklarda meydana gelen olumsuzlukların önemli maksatlar için vuku bulduğunu, ilâhî bir güçle yönlendirildiğini kavrayacak, bunlar karşısında dehşete düşmekten kurtularak huzur bulacaktır.[1115]

Allah'a imanın yanında âhiret inancı da sorumluluk duygusu kazandırarak kişinin kendine, insanlara, Allah'a ve diğer varlıklara karşı görevlerini hatırlatmakta dünya ve âhiret mutluluğuna ve daha az problemsiz bir dünya hayatının gerçekleştirilmesine vesile olmaktadır ki müellif, iman temeline dayanmayan hiç bir felsefenin, medeniyetin ve teknolojik gelişmenin bunu meydana getirmesinin mümkün olmadığını söyler.[1116]

İmanın kazandırdığı mânevî huzurun aksine inançsızlığın ve inkârın kişiyi huzursuz ve mutsuz ettiğini ifade eden Said Nursî'ye göre imansızlık, evrenin sonsuz bir ilim, kudret

---

[1114] *İşârât*, s. 92-95, 111-112.

[1115] *Sözler*, s. 15-16, 593-594; *İşârât*, s. 29-30.

[1116] *Sözler*, s. 594-595.

ve irâde sahibi olan Allah tarafından değil, kendiliğinden veya tesadüfen oluştuğu düşüncesine dayanmaktadır. Böyle bir düşünceye sahip olan kimse mü'minin aksine kendi hayatında, dünyada ve kozmolojik planda meydana gelen olumsuzluklardan etkilenmekte, arzu ve isteklerine ulaşamaması ve hayatında karşılaştığı zorlukların üstesinden gelememesi sebebiyle korku ve telaşa düşmekte ve bu sıkıntıdan kurtulmak için kendini eğlenceye ve sefâhate vermektedir. Ayrıca değer verdiği, sevip bağlandığı ve ayrılığından büyük üzüntü duyduğu başta kendinin, diğer insanların ve canlıların ölümü ve onlarla tekrar görüşemeyeceği düşüncesi onu huzursuz etmekte ve hayatını çekilmez hale getirmektedir.[1117]

II. KÜFÜR

A. Küfrün Tanımı ve Mâhiyeti

Sözlükte küfr, "kfr" fiilinin masdarı olup, "bir şeyi örtmek" anlamına gelir. Bu mânâsıyla tohumu toprağa gömüp örten çiftçiye kâfir dendiği gibi[1118], fıtratındaki inancını örten kimseye de kâfir denmiş fakat daha çok imanın zıddı olarak yalanlamak (tekzîb) ve inkâr etmek mânâlarında kullanılmıştır.[1119]

İnanç ekolleri imanın tarifine bağlı olarak küfrün terim mânâsı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İmanı sadece kalbin tasdiki olarak tanımlayan Ehl-i sünnet kelâmcılarının çoğunluğuna göre küfür, kesin olduğu bilinen dinin hükümlerinin tamamını veya bir kısmını kalben tasdik etmemek demektir.[1120] İmanı kalbin tasdiki, dilin ikrârı ve uzuvların ameli şeklinde tarif edenlere göre küfür söz konusu üç rükünden birinin bulunmamasıdır. İmanı bu şekilde tarif edenlerden Hâricîlere göre nâfilenin terki bile olsa her günah küfür kabul edilirken Mu'tezile içki, kumar ve kasten adam öldürmek gibi büyük günahları işleyen kimsenin imandan çıktığını (fâsık) fakat küfre girmeyip imanla küfür arasında bulunduğunu, tövbe etmeden öldüğü takdirde cehennemlik olacağını savunmuşlardır. Selef bilginleri de imanın söz konusu üç rükünden meydana geldiğini kabul etmekte fakat Peygamber'in Allah'tan getirdiği şeyleri tasdik edip bu inancını dil ile söylemekle beraber, inkâr etmemek şartı ile dînî rükünlerden birini veya bir kaçını sebepsiz veya tembellik göstermek suretiyle terk eden kişinin kâfir olmadığını benimsemektedir.[1121]

1117 *Sözler*, s. 15-16, 591-592; *Mesnevî*, s. 62-63, 81, 216; *Asâ-yı Mûsa*, s. 16-18; *İşârât*, s. 29-30.

1118 el-Hadîd 57/20.

1119 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 145; Firûzâbâdî, el-*Kâmûsü'l-muhît*, II, 663; Bâkıllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 348.

1120 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II, 267; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 253.

1121 Cürcânî, a.g.e., III, 253; Küfrün tanımı ve mâhiyeti konusunda detaylı bilgi için bk. Ahmed Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, s. 69-90.

İmanın, sadece kalbin tasdiki olduğu şeklindeki Ehl-i sünnet kelâmcılarının çoğunluğu tarafından kabul edilen anlayışı benimseyen[1122] Said Nursî'ye göre kesin olarak dinin rüknünden olduğu bilinen hususlardan birinin bile inkâr edilmesi küfürdür.[1123] Daha önce de temas edildiği üzere büyük günah işleyen kimsenin kâfir olduğunu iddia eden Hâricîler ile fâsık olduğunu savunan Mu'tezilenin görüşlerini isabetli bulmayan Said Nursî amelin imana dahil olmadığını ve ayrıca inkâr etmemek şartı ile büyük günah işlemenin kişinin imansızlığından veya imanının zayıflığından değil, hislerinin aklına ve kalbine geçici olarak baskın gelmesinden kaynaklanabileceğini ifade etmektedir.[1124]

B. Küfürün Çeşitleri

Ateizm (ilhâd): İslâm tarihinde ciddi bir problem olmayışı sebebiyle felsefî ateizmi tam olarak karşılayan İslâmî bir terim de gelişmemiş, daha çok dinin herhangi bir prensibini inkâr eden, özellikle de ahlâkî gevşekliği bir hayat tarzı gibi gösteren kimselere "zındık, mülhid, kâfir" denmiştir. Din literatüründe ateizme en yakın terim olarak kullanılan "ilhâd" kelimesi de bazen inanç sisteminin bir kısmının inkârı için kullanılmıştır.[1125]

Ateizm, dar ve geniş olmak üzere iki anlamda kullanılmakta, geniş anlamda ateist, sadece "teist olmayan", başka bir deyişle Tanrı'yı hayatına sokma gereği duymayan, dar anlamda ise, düşünerek ve tartışarak Tanrı'nın var olmadığını öne süren kişi anlamında kullanılmaktadır ki ikincisinde Tanrı'nın varlığı sadece inkâr edilmekle kalınmamakta, yokluğu da kanıtlanmaya çalışılmaktadır.[1126]

İnanç esaslarının tamamını inkâr eden ateizm, pozitivizm ve materyalizm gibi felsefî akımların yaygın ve etkili olduğu bir dönemde yaşadığı bilinen Said Nursî, eserlerinde iman konularını açıklamaya özen göstermekle birlikte söz konusu inkârcı felsefî akımların imana yönelik eleştirilerini çürütmeyi de hedef almıştır. O, geçmiş dönemlerde inançsızlığın yaygın olmadığına, bilginlerin delilsiz de olsa dinin esasları ile ilgili açıklamalarının iman için yeterli geldiğine, fakat günümüzdeki inançsızlığın, müspet bilimi de kendi görüşleri çerçevesinde yorumlayan söz konusu inkârcı felsefî akımlardan kaynaklandığına dikkat çekmektedir.[1127]

1122 *İşârât*, s. 44-45.
1123 *Şuâlar*, s. 199-203, *Asâ-yı Mûsa*, s. 50-55.
1124 *Lem'alar*, s. 67-71.
1125 bk. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 162-163. Ateizm konusunda müstakil bir doktora çalışması da yapılmıştır. bk. Aydın Topaloğlu, *Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Problemi* (Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İzmir 1996.
1126 bk. Mehmet Aydın, a.g.e., s. 164-165.
1127 *Barla*, s. 17; *Emirdağ*, I, 20-21.

Ateizm terimini kullanmamakla beraber, çeşitlerine yukarıda temas edildiği gibi, imansızlığı ikiye ayırmak suretiyle ele alan Said Nursî'ye göre bunlardan ilki, dinin amelî kısmı dahil olmak üzere inanç esaslarını, üzerinde hiç düşünmeden ve fikir yürütmeden inkâr etmek yani bunlara ilgi göstermeyip hayatına sokmamaktır. Diğerinde ise sadece Allah'ın varlığı inkâr edilmemekte, çeşitli delillerle yokluğu kanıtlanmaya çalışılmaktadır ki müellif bu tarz bir inançsızlığın bilimsel bir yönünün bulunmadığını ifade etmektedir.[1128]

Tanrı'nın yokluğunu benimseme anlamındaki inkârın ispat edilemeyeceğini çeşitli örnekler vererek açıklamaya çalışan Said Nursî'ye göre meselâ bir şeyin dünyada olmadığını iddia eden kimsenin bunu ispat edebilmesi için dünyanın tamamını hatta geçmiş zamanları bile araştırması gerekmektedir. Öte yandan bir şeyin dünyada var olduğunu iddia eden kimse o şeyi bulup gösteremese bile varlığının bir işaretini tespit etmesi durumunda iddiasını kanıtlamış sayılabilir. Müellif verdiği bu örnekle imanın doğrudan veya dolaylı deliller kullanılarak kolayca kanıtlanabileceğini, yokluğun ispatı anlamındaki inkârın ise zor hatta imkânsız olduğunu vurgulamaya özen göstermektedir. Bu çerçevede bir kimsenin "Tanrı gerçekte yoktur" demeye hakkı olmadığını, bireysel kanaatını ifade ederek "Tanrı bana göre yoktur" kaydıyla tercihini ortaya koyabileceğini söyleyen müellif, söz konusu bireysel kanaatın da gerçekte yanlış bir hüküm olduğunu söyler.[1129]

İnkarcı filozofların din dışı alanlardaki başarılarına bakarak dinle ilgili görüşlerinin de doğru olduğuna inananların çoğunluk oluşturduğuna dikkat çeken Said Nursî, onların din sahasındaki görüşlerinin bir değeri bulunmadığını, iddialarının tahmin ve teorilerden öte geçemeyeceğini ifade eder.[1130]

Allah'ın varlığının delillerinden kabul edilen evrendeki nizam inkârcı felsefelere göre tesadüfen veya kendiliğinden oluşmakta ve buna bağlı olarak dünyanın kötülüklerle dolu olduğu ileri sürülmektedir. Said Nursî'nin söz konusu felsefî akımların görüşlerinin tutarsızlığına dair açıklamalarını "İsbat Delilleri", "Kozmolojik Açıdan Hayır ve Şer Problemi" ve "Hayır ve Şer" başlıklarında ele almıştık. Bu çerçevede küfrü daha çok kozmolojik planda ele aldığı görülen Said Nursî'ye göre Allah'ı inkâr etmek kâinattaki her bir nesnenin Allah'ın varlığına delil oluşunu kabul etmeyip buradaki gaye ve nizamı basit görmek anlamına gelmektedir. Bu yüzden o, kısa süreli bile olsa ömrünü küfür içinde geçiren bir

---

1128 *Lem'alar*, s. 71-72; *Mektûbât*, s. 291; *Sözler*, s. 172-173: *Şuâlar*, s. 86.
1129 *Şuâlar*, s. 84-85.
1130 *Şuâlar*, s. 85.

kimsenin ebedî olarak cehennemde kalmasının adalet ilkesine zıt olmayacağını söylemektedir.[1131]

Allah'ın yokluğunun ispat edilmesini imkânsız gören Said Nursî'ye göre böyle bir şeye gayret gösteren kimsenin hem fikrî hem de psikolojik olarak huzurlu olamayacağını, zira dinin yasakladığı şeylerin işlenmesinde nefsin hoşuna gidecek bazı tarafların bulunmasına rağmen inkârda tamamen bir yalnızlık ve huzursuzluğun mevcudiyetini kabul etmektedir.[1132] Ona göre inkârda söz konusu sıkıntıların bulunmasına rağmen bazı kişilerin inançsızlığı tercih edip hayatlarını kendi içlerinde tutarlı yürütebilmelerinin bir sebebi, eğlence ve sefahate dalmaları ve bu yüzden bulundukları durumdan lezzet aldıklarını düşünerek kurtulmak istememeleridir. Diğer bir sebep ise şüpheli bir küfür (küfr-i meşkûk) içinde bulunmalarıdır. Buna göre kişi ilâhî dinlerin etkisiyle Allah'ın ve âhiretin var olabileceği ihtimaline meylederek inançsızlık sebebiyle içine düştüğü huzursuzluğu bir miktar hafifletebilmektedir. Fakat dinî mükellefiyetler hatırlatıldığında ise yine inkâra yönelmekte, böylece şüpheli bir küfür yani iman ile küfür arasında seyreden kısır döngü içinde kendi kendini kandırarak varlığını devam ettirmektedir.[1133]

Şirk Allah Teâlâ'nın ulûhiyetinde, sıfat ve fiillerinde eşi ve ortağı bulunduğunu kabul etmek, O'nun şerîki olduğunu ileri sürmektir. Şirk ile küfür birbirine yakın iki mefhum olmakla beraber ilkinde Allah'a ortak koşmak söz konusu iken diğeri küfür olduğu bilinen bir takım inançların kabulü, fiillerin işlenmesi ve sözlerin söylenmesi sonucunda meydana gelir. Bu açıdan küfür şirki de içine alan geniş bir anlama sahiptir.[1134]

Şirkin, iki ayrı tanrıya inanmak (mecûsîlik veya seneviyye gibi), Tanrı'nın temelde bir olduğunu kabul etmekle beraber O'nun bir kaç ilâhtan meydana geldiğine inanmak (teslis inancı gibi), âlemin yaratıcısının bir olduğunu söylemekle beraber ona yakınlaşmak ve şefaatçı kılmak için putlara ibâdet etmek (câhiliyye dönemi putperestliği gibi) ve yaratma fiilini eşyanın tabiatına nispet etmek (tabiiyyûn) gibi farklı türleri bulunmaktadır.[1135]

Maddenin her şeyin esası olduğunu iddia eden materyalizm gibi inkârcı akımların etkili olduğu bir dönemde yaşadığı bilinen Said Nursî'nin, söz konusu şirk çeşitlerinin sonuncusunu yani yaratma fiilinin eşyanın tabiatına nispet edilmesi düşüncesini ele alıp tenkide tabi tuttuğu görülmektedir. Ona göre Allah evreni belli tabiat kanunlarına göre yaratmış, sebep ile müsebbeb ilişkisine dayanan mükemmel bir sistem kurmuştur. Gerçekte hâricî

1131 *Mektûbât*, s. 40; *Sözler*, s. 57, 298, 434; *Şuâlar*, s. 193-194; *İşârât*, s. 88; *Asâ-yı Mûsa*, s. 44-45; *Lem'alar*, s. 262.
1132 *Mektûbât*, s. 58-59.
1133 *Lem'alar*, s. 72-73.
1134 bk. Ahmed Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, s. 75.
1135 bk. İzmirli İsmâil Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 266.

varlığı bulunmayan tabiat kanunları ile eşyanın özünü oluşturan nesneler canlı ve bilinçli olmamaları sebebiyle kâinâtta görülen gaye, nizam ve estetiği meydana getiremezler. Dolayısıyla evrendeki her şey Allah'ın sonsuz ilim, kudret ve irâdesiyle meydana gelmektedir.[1136]

Allah inancı yüzeysel bir inanç olmaktan öte O'nun rubûbiyyetinde ve kâinât üzerindeki tasarruflarında bir olduğunu, ortağı bulunmadığını kabul etmekle gerçekleşir. Aksi halde Allah'a inandığını söyleyip tabiatta meydana gelen fiilleri Allah'tan başka varlıklara meselâ tabiatın kendisine nisbet etmek şirk olmaktadır. Allah'ın yaratma fiilini dikkate almaksızın tabiatın kendisinin veya sebeplerin, meydana gelen olaylarda etkin rol oynadığı şeklindeki bir düşünceyi iman açısından tehlikeli bulan Said Nursî, böyle bir düşünceden kaçınmaları konusunda müslümanları uyarmaktadır.[1137]

Bir küfür çeşidi olarak **nifak**, inanılması gereken şeyleri dil ile söylemekle beraber kalp ile tasdik etmemek anlamına gelir. Bu tür nitelikleri taşıyan kimseye ise "münâfık" denmektedir. Said Nursî, kalplerinde nifak ve haset hastalığı bulunan ve yalan söyleyen kimseler için elem verici bir azab hazırlandığını ifade eden âyeti[1138] yorumlarken nifâkın esasının yalan (kizb) söylemek olduğuna dikkat çeker. Ona göre yalan küfrün esası, münâfıklığın önemli bir alâmeti ve Yüce Allah'a yapılan bir iftiradır. Ayrıca yalan ahlâkî güzelliklerin ortadan kalkmasına ve insan ilişkilerinin bozulmasına da sebep olmaktadır.[1139]

İrtidât İslâm dininden dönmek anlamına gelmekte ve dinden dönen kimseye "mürted" denmektedir[1140] İslâm dininin mükemmelliğine dikkat çekerek gerçek bir mü'minin dinden çıkmasının mümkün olmadığını söyleyen Said Nursî'ye göre bir müslümanın dinden çıkması yaratılışına (fıtratına) ters düşmesi anlamına gelir. İslâm dininden dönen kişi, Hz. Peygamber'e inanmaması sebebiyle onun haber verdiği diğer peygamberlere ve hatta Allah'a olan inancını kaybeder. İslâm dininden çıkarak fıtrata ters düşmeleri sebebiyle başka dinleri de kolaylıkla benimseyemeyen bu tür kimseler ancak toplum huzurunu bozan zararlı insanlar haline dönüşürler. Bu yüzden İslâm dini mürtede hayat hakkı tanımamıştır. Öte yandan meselâ bir mûsevî veya hıristiyanın dininden çıkması bir müslümanın dininden çıkmasına benzemez. Zira onlar dinlerini terk edip müslüman olsalar daha önceki i-

---

[1136] bk. *Mesnevî*, s. 30-33, 48-57; *Lem'alar*, s. 166-183, 301-305; *Şuâlar*, s. 11-15.
[1137] *Emirdağ*, I, 199.
[1138] el-Bakara 2/10.
[1139] *İşârât*, s. 90.
[1140] İslâm dininden ilk dönenlerle ilgili detaylı bilgi için bk. Ahmed Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, s. 78-81.

nançlarından fazla bir şey kaybetmezler. Müslüman olmasalar bile Allah inancını devam ettirebilir veya başka güzellikleri benimseyebilirler[1141]

C. Tekfîr

İman ile küfür arasındaki sınırın ne olabileceği, hangi inanış, ifade ve hareketin bir müslümanı iman sınırlarının dışına çıkarabileceği konusu, İslâm tefekkür tarihinde "tekfîr" adı altında tartışılagelmiştir. Bir müslümanı veya müslüman kabul edilen bir kimseyi küfre nisbet etmek mânâsına gelen "tekfîr" veya "ikfâr" İslâm tarihi boyunca toplulukların elinde hasım gruplara karşı bir silâh olarak kullanılmıştır. İman ile küfür arasındaki sınırı tesbit demek olan tekfîr, hem akâid ve kelâm ilmini, hem de fıkıh ilmini ilgilendirir. Küfrün yani iman dairesinden çıkış ve mü'min olma özelliğini kaybediş olayının vukuunu kelâm ilmi belirliyorsa da, iman dairesinden çıkarak "mürted" olan kişiye dünyada uygulanacak olan hükümleri fıkıh ilmi düzenlemektedir.[1142]

Hz. Peygamber'in münafıklar da dahil olmak üzere kendi döneminde yaşayan insanlardan belirli kişi veya gruplardan öte şahısları tayin edilmemiş tipleri tekfîr ettiği bilinmektedir. Onun tekfîrden kaçışına İslâmlaştırma siyaseti demek mümkündür. Zira müslüman olduğunu söyleyen bir kimseyi, münafık da olsa, hatta bu sözü kerhen de söylemiş bulunsa, müslümanmış gibi kabul etmek ve İslâm toplumuna kazandırmak Rahmet Peygamberi tarafından hikmete uygun görülmüştür.[1143]

İslâm dünyasında ilk tekfîr hareketinin Hz. Ali ve Muâviye arasında meydana gelen Sıffîn Savaşı sırasında başçeken Hâricîler tarafından başlatıldığı ve bu grubun, hem Hz. Ali'yi hem de Muâviye'yi tekfîr ettiği bilinmektedir. Öte yandan ameli imana dâhil eden Hâricîler büyük günah işleyen mü'minin kâfir olduğunu ve katli gerektiğini kabul etmişlerdir. İman konusunda aynı görüşü benimseyen Mu'tezile ise büyük günah işleyen kimsenin imandan çıktığını fakat küfre girmeyip iman ile küfür arasında (menzile beyne'l-menzileteyn) bulunduğunu, ölünceye kadar tövbe etmesi halinde imana dönebileceğini, aksi halde kâfir olarak öleceğini savunmuşlardır. Amelin imana dâhil olmadığı şeklinde Ehl-i sünnet bilginlerinin çoğunluğunun kabul ettiği görüşü benimseyen Said Nursî, Hâricîler ve Mu'tezilenin söz konusu görüşlerinin isabetli olmadığını söyler. Ona göre mü'minin büyük günah işlemesi çoğunlukla imansızlıktan veya imanının zayıflığından değil, nefis, şeytan ve diğer etkilerin akla ve kalbe üstün gelmesinden kaynaklanmaktadır.

1141 *Mesnevî*, s. 145; *Mektûbât*, s. 409-410; *Sözler*, s. 129-130; *Lem'alar*, s. 112; *Şuâlar*, s. 203, 294; *Emirdağ*, I, 20-21, 128; *Emirdağ*, II, 215-216; *Hutbe-i Şâmiyye*, s. 130-131; *Asâ-yı Mûsa*, s. 18.

1142 Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, s. 271; İ'tikâdî mezheplerinin tekfîr konusundaki görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk. Ahmed Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, s. 93-306.

Pişmanlık gösterip tövbe etmesi durumunda Allah'ın bu günahları affetmesi umulur.[1144] Ancak büyük günahları hiç tereddüt göstermeden, vicdânen rahatsız olmadan işleyen kimsenin imanının olabileceğini kabul etmeyen müellifin bu tür kimseleri bile tekfîr etmekten kaçındığı görülmektedir.[1145]

Hz. Ali ile Muâviye b. Ebû Süfyân arasında ve sonrasında meydana gelen savaşlar ve üzücü hâdiseler yüzünden tarafların tekfîr edildiğine temas eden Said Nursî, geçmişte meydana gelen bu olayların günümüze taşınarak sıcak tartışmalara sebep olmasını müslümanların birlik ve beraberliğinin sağlanması açısından faydasız hatta zararlı bulur. Müellif sahabe arasında meydana gelen savaşların farklı içtihad sonucu vuku bulduğunu, dolayısıyla tarafların tekfîr edilmemesi gerektiğini söyler. Ona göre tekfîr etmek dinin bir emri olmadığı gibi sâlih amel kapsamına da girmez. Bu yüzden İslâm bilginlerinin çoğunluğu geçmişte meydana gelen hadiseler sebebiyle müslümanların tekfîr edilmesini doğru bulmamışlar, ancak şahsı belirlenmemiş tiplerin veya fiillerin lânet ve tekfîr edilebileceğine izin vermişlerdir.[1146]

İslâm filozoflarının âlemin kadîm olduğunu, Allah'ın cüzîleri bilmediğini ve haşrin sadece rûhen olacağını kabul etmeleri yüzünden Gazzâlî (ö.505/1111) tarafından tekfîr edildiğini hatırlatan Said Nursî, bu görüşleri sebebiyle filozofları tekfîr etmemekte, iman açısından sıradan bir mü'min seviyesinde bulunduklarını söylemektedir.[1147] Öte yandan müellif bazı mutasavvıfların cezbe halinde dinin zâhirine uygun düşmeyen şeyler söylemeleri (şatahât) sebebiyle tekfîr edilmelerini doğru bulmamakta, bunun yanında onların bu tür şeyleri insanlara anlatmaya hakları olmadığına da işaret etmektedir.[1148]

Said Nursî bir mü'minin tekfîr edilebilmesi için onun imanının olmadığına dair kesin delillerin bulunması gerektiğini yani küfürle itham edildiği söz ve davranışlarının kesin olarak imansızlığından kaynaklandığının bilinmesi gerektiğini söyler. Şayet kişinin imanının olduğu biliniyor fakat küfürle itham edildiği bazı söz ve davranışlarının onun imansızlığından kaynaklandığı hususunda şüphe ediliyorsa o kimse tekfîr edilemez. Müellif Kur'ân'da küfür olduğu zikredilen fiilleri işleyen kimselerin bu açıdan değerlendirilmesi gerektiğini söylemekte ve yerli yersiz tekfîre yeltenenleri uyarmaktadır.[1149]

1143 Bekir Topaloğlu, a.g.e., s. 71-72.
1144 *Lem'alar*, s. 67-68, 70; *Barla*, s. 109; *Hutbe-i Şâmiyye*, s. 89.
1145 *Emirdağ*, I, 200.
1146 *Emirdağ*, I, 200-203.
1147 *Sözler*, s. 509-510.
1148 *Lem'alar*, s. 258-260.
1149 *Sünûhât*, s. 20.

Kur'ân'da ve mütevâtir sünnette başka mânâlara ihtimali bulunmayan açık hükümlerin inkâr edilmesinin küfür olduğunu söyleyen Said Nursî farklı anlamalara imkân veren naslardan çıkarılan hükümlerin kabul edilmesinin zorunlu olmadığını ve inkârı durumunda kişiyi küfre düşürmeyeceğini ifade etmektedir.[1150]

Eserlerinde herhangi bir kişi veya grubu tekfir etmekten kaçındığını söyleyen[1151] Said Nursî, İslâm dinine inanmamaları sebebiyle kâfir oldukları bilinen ehl-i kitaba bile "kâfir" olarak hitap edilmesini insanî ilişkiler açısından onları rencide edeceği düşüncesiyle doğru bulmamaktadır.[1152] Ayrıca sırf siyâsî düşüncesine muhâlif olduğu gerekçesiyle insanların birbirini tekfir etmesini son derece zararlı ve tehlikeli bulan müellif, bu tür bir siyâsetin şerrinden Allah'a sığındığını söylemektedir.[1153]

Tekfirle ilgili konulardan biri de **fetret ehlinin** dinî sorumluluğu hususudur. Fetret daha çok, bir peygamberin ortaya koyduğu, tahrife uğramamış bir dâvetle karşılaşma imkânından mahrum kalan insanların dinî açıdan sorumlu olup olmayacaklarıyla ilgili bir kavram olarak ele alınmış[1154] ve bu kavramın İslâm öncesi ve sonrası bütün insanları kapsadığı kabul edilmiştir.[1155]

Fetret ehlinin dinî sorumluluğu konusunda yapılan müstakil çalışmalarda, İslâmiyet'ten hiçbir şekilde haberdar olamayanlarla fizîkî imkânsızlıklar, güçlü psikolojik ve sosyal engeller yüzünden hak dinin hidâyetiyle yeterince aydınlanamayanların sorumlu tutulamayacağı sonucuna varılmış, ancak söz konusu her iki grubun aklî yeteneğini kullanmak ve fıtratında bulunan inanç temayülünü geliştirmek suretiyle kâinatın yaratıcısının mevcudiyetini (Mâtürîdî'lere göre varlığı yanında birliği de) benimsemesi, ayrıca yeteneklerinden de faydalanarak erdemli davranışlarda bulunması gerektiği vurgulanmış ve aklî melekesi yerinde olduğu halde dinî konulara ilgi göstermeyip inkâra saplanan veya çevresinde yaygınlaşmış inanışlarla yetinen insanların ise herhangi bir mazeretinin olamayacağı ve ebedî hüsranda kalacağı kabul edilmiştir.[1156]

Fetret ehlinin dinî sorumluluğu ile ilgili görüşleri eserlerinin satır aralarında yer alan Said Nursî genel olarak Ehl-i sünnet bilginleri tarafından benimsenen, dinî tebliğin ulaş-

---

1150 *İşârât*, s. 73.

1151 *Şuâlar*, s. 358.

1152 *Münâzarat*, s. 27-28.

1153 *Emirdağ*, II, 144-145.

1154 Metin Yurdagür, *İslâm Düşüncesinde Fetret Kavramı*, s.38; Ayrıca bk. a.mlf., "Fetret", *DİA*, XII, 475-480; Bu konuda müstakil bir doktora çalışması da yapılmıştır. bk. Mustafa Akçay, *Dinî Sorumluluk Açısından Fetret Ehli* (Doktora tezi Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 1997.

1155 Metin Yurdagür, *İslâm Düşüncesinde Fetret Kavramı*, s. 45.

1156 Metin Yurdagür, a.g.e., s. 50.

madığı insanların sorumlu olmayacakları düşüncesini kabul etmekte[1157] ve bu görüşü peygamber gönderilmedikçe azap edilmeyeceğini ifade eden âyete[1158] dayandırmaktadır. Mâtürîdîler dinî tebligat olmasa bile insanın, aklıyla Allah'ı idrak edebileceğini, Eş'arîler ise edemeyeceğini kabul etmişlerdir. Said Nursî Eş'arîlerin görüşünü benimseyerek fetret ehlinin küfre düşmeleri halinde bile işledikleri hataları yüzünden cezalandırılmayacağını söylemektedir.[1159]

Hz. Peygamber'in İslâm'ın doğuşundan önce vefat eden ebeveyninin dinî sorumluluğu konusunda yukarıda zikredilen âyetten yola çıkan Said Nursî onları fetret ehline dahil ederek ebedî kurtuluşa mazhar olduklarını ve ayrıca onların Hz. İbrahim'in dinine inanmış olabileceklerini söylemektedir. Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'in ise Şiîlere göre mü'min, Ehl-i sünnet bilginlerinin çoğunluğuna göre de imansız olarak vefat ettiğinin kabul edildiğini nakleden müellif, Ebû Tâlib'in Hz. Peygamber'in şahsını sevmesine ve onu Mekke'li müşriklere karşı korumasına rağmen, kabilecilik hisleriyle hareket ederek peygamberliğine inanmadığını ve bu sebeple cehenneme gitse bile Hz. Peygamber'e olan iyilikleri sebebiyle Allah'ın onun için cehennem içinde bir çeşit cennet yaratabileceğini ifade etmekte ve buna zindanda bulunan bir kimsenin güzel rüya görmesini örnek vermektedir.[1160]

Said Nursî dinî tebliğin kendisine ulaşmadığı kimseleri fetret kapsamına almakla beraber, güçlü psikolojik ve sosyolojik engeller yüzünden hidâyetle yeterince aydınlanamayanların dinî sorumlulukları konusuna tam olarak açıklık getirmediği görülmektedir. Ona göre inkârcı felsefî akımların insanlar üzerinde etkili oluşu ve böylece dine kayıtsız kalımışı sebebiyle insanlar bir tür fetret dönemi geçirmektedirler. Dolayısıyla müellif, kâfir bile olsa savaşlarda ve doğal felâketlerde ölen masum kimselerin on beş yaşına ulaşmamış çocuklarının şehit olduğunu, on beş yaşından büyük olanların ise karşılaştıkları zulüm ve haksızlık sebebiyle bir mükâfata nâil olarak cehennemden kurtulabileceklerini söylemekte ancak cennete girip girmeyecekleri konusunda bir yorum yapmamaktadır.[1161]

[1157] *İşârât*, s. 74.
[1158] el-İsrâ 17/15.
[1159] *Mektûbât*, s. 360-361.
[1160] *Mektûbât*, s. 360-362.
[1161] *Kastamonu*, s. 75-76.

TENKİT ve DEĞERLENDİRME

VARLIK ve BİLGİ

Diğer konularda görüldüğü gibi varlık ve bilgi bahisleri de Said Nursî'nin eserlerinde sistematik olarak işlenmemektedir. Esasen onun eserlerinde kısmî yaklaşımlar sergilenen ve bütünlük arzetmeyen bu konuların fazla bir hacme sahip olduğu da söylenemez. Zira yaşadığı dönemde inkârcı felsefi düşüncelerin İslâm'ın temel inançlarına yoğun eleştiriler yöneltmesi ve eserlerini daha çok halk için yazması müellifin öncelikli olarak inanç konularına önem vermesine yol açmış olmalıdır. Bu yüzden varlık konuları onun eserlerinde inanç esaslarının delillendirilmesi ve daha iyi izah edilmesi amacına yönelik olarak yer almakta, klasik kelâm ilminin mukaddimesinde işlendiği tarzda ele alınmamaktadır.

Said Nursî varlığın sınıflandırılmasında kelâmcıların görüşlerini esas almakta, zorunsuz (mümkin) varlığın, zorunlu (vâcib) varlığın kudret ve irâdesiyle var kılındığını, gerçekliğinin bulunduğunu ve onun hakkında bilgi sahibi olmanın mümkün olduğunu ifade etmekte ve bu çerçevede varlığın gerçekliğini inkâr eden sofistlerle onu gölge varlıklar olarak değerlendiren mutasavvifenin görüşlerini isabetli bulmamaktadır. Varlığın gerçekliğinin ise ancak Allah'ın isimlerinin bunlara yansımasıyla (tecelli) mümkün olduğunu savunan[1162] müellif, bu konuda tasavvuf kültüründen özellikle Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den (ö.638/1240) etkilendiği anlaşılmakta[1163], ancak tecelli kavramını İbnü'l-Arabî'nin bu kavrama atfettiği "zuhur" ve "feyz"[1164] anlamından çok kelâmcıların "taalluk"una yakın bir manâda kullanmaktadır.

Said Nursî kelâm bilginleri gibi kâinâtın Allah'ın ilim, kudret ve irâdesiyle "yok"tan var kılındığını ifade etmekle beraber[1165], zorunsuz varlıkların, varlık sahasına çıkmadan

---

[1162] bk. *Mektûbât*, s. 56, 77; *Sözler*, s. 447.
[1163] bk. *Fütûhât* (nşr. Osman Yahya) , II, 256, 303, 427; III, 193-195; IV, 190-191.
[1164] bk. Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, s. 154.
[1165] bk. *Muhâkemât*, s. 112.

önceki ilmî mevcûdiyetinin Allah'ın ezelî ilminde bulunduğu ve bu yönüyle âlemin ezelî olduğu şeklindeki izahlarıyla[1166] yine İbnü'l Arabî'ye paralel görüşler ileri sürmektedir.[1167]

Aslında kelâmcılar da ilim sıfatının ezelî olduğu görüşünde olup bu sıfatı, onun konusunu oluşturan şeylerden (ma'lûm) soyutlamış olamazlar. Dolayısıyla bu sıfatın konusunu oluşturan şeylerin varlık alanına çıkmamış ilmî mevcûdiyeti de ezelî olmalıdır.

Said Nursî o dönemde oldukça etkili olan pozitivizm ve materyalizm gibi inkârcı felsefî akımların varlık konusundan hareketle dinî inançlara yönelttikleri eleştirileri cevaplamak amacıyla fizik, kimya ve biyoloji gibi fen bilimlerinin pratik bilgilerinden faydalanmakta ve bu bilgileri inanç konularının izah edilmesinde kullanmaktadır. Konuyla ilgili açıklamalarında daha çok tabiat kanunlarına dikkat çeken müellif, Eş'arî anlayıştan[1168] etkilenerek sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi zorunlu görmemekte, bir taraftan Allah'ın âlemde tabiat kanunlarıyla bir sistem kurduğunu söylemekte, diğer taraftan ise bu kanunların esasını oluşturan sebep ile sonuç ilişkisinde, Allah'tan bağımsız olarak sebeplerin sonuçlarını belirleyip gerektirmediğini dile getirmekte, tevhid inancı gereği, kâinâtı yaratan ve yönetenin Allah olduğunu vurgulamaya özen göstermektedir. Said Nursî'nin sebep ile sonuç ilişkisine dâir dile getirdiği bu düşüncenin, Henri Poincare (1854-1912) ve Emile Boutroux'nun tabiat kanunlarının zorunsuzluğuna ilişkin görüşleriyle paralellik arzettiği görülmektedir.

Kâinatta bir "tekâmül kanunu" bulunduğunu kabul etmekle beraber[1169] türlerin evrimleşerek başka varlık türlerini meydana getirdiği iddiasından hareket eden evrim teorisini doğru bulmayan Said Nursî'ye göre, bütün türler kendilerine has özelliklerle ayrı yaratılmıştır[1170]. Müellif, tekâmül kanununun varlığına, atomların (zerre) değişik terkip ve şekillerde bitki, hayvan ve insan bedeninde fonksiyon görmesini delil gösterir. Atomların bu şekilde tekâmüle tabi tutulduğunu, âhiret âlemine hazırlandığını ve oraya uygun hale getirildiğini[1171] iddia ederek daha da öte giden müellifin bu düşüncesinin dinî bir dayanağının bulunduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Müellifin, atomların değişik varlıklardaki fonksiyonuna dair görüşlerinin Demokrit atomculuğuna benzediği anlaşılmakta, ancak Demokrit atomculuğunda bir tekâmülün söz konusu olmadığı bilinmektedir.

1166 bk. *Mesnevî*, s. 133.
1167 bk. *Fütûhât*, I, 207, 227, II, 78-81.
1168 bk. Bâkıllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 41-43; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 237; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 112.
1169 bk. *Muhâkemât*, s. 13-14; *İşârât*, s. 161
1170 bk. *İşârât*, s. 98-100; *Muhâkemât*, s. 110.
1171 bk. *Sözler*, s. 516-522.

Evrenin bütününde mevcut olan genel çekim gibi fizik kanunlarının, zerre olarak isimlendirdiği atomlarda da bir benzerinin bulunduğunu[1172] kabul etmesi, Said Nursî'nin varlık konusunda pozitif bilimlerden yararlandığını göstermektedir. Onun pozitif bilimlerden etkilendiğinin bir başka örneğini ise yaratılış konusundaki görüşleri oluşturur. Müellif, dünyanın güneşten koptuğunu ifade eden Lâplace teorisine uygun bir yaratılış teorisi ortaya koymakta, bu teoriyi dinî anlayış olarak nakletmekte, ancak onun dinî delillerini zikretmemektedir. Ayrıca bu teoride yer alan, atomdan daha küçük esnek ve saydam nitelikte bulunan "esir" anlayışı[1173] felsefeden din kitaplarına geçmiş olup temeli sağlam bulunmamaktadır.[1174] Müellifin, yaratılışla ilgili Kur'ân'da yer alan, arzın yaratılmasından sonra yedi semanın tanzim edildiğine[1175], göklerin yaratılmasından sonra arzın elips şeklinde yaratıldığına[1176], göklerin ve yerin bitişik bir halde iken birbirinden koparıldığına[1177] dâir âyetlere yaptığı yorumda, Kur'ân'ın bilim değil, bir irşâd ve hidâyet kitabı olduğunu söylemekle birlikte[1178], din ile modern bilim arasını telife çalıştığı görülmektedir.

Bilgi konusuna gelince, klâsik kelâm eserlerinde bilgi bahisleri detaylı olarak işlenirken, bu meselenin Said Nursî'nin eserlerinde kısaca geçiştirilmesi bir eksiklik olarak görülebilir. Müellif, duyuları bilginin kaynağı olarak ele almamakla birlikte, inanç konularının açıklanmasında dış dünyanın müşahede edilebilir tarafını öne çıkarmakta ve bu hususta pek çok örnekler vermektedir. Onun bu yaklaşımı Kur'ân'ın bilgi ve akıl anlayışına uygun düşmektedir. Zira Kur'ân'da da aklın kendisine değil, inanç konularının delili olarak ortaya konulan iç ve dış dünya ile ilgili olayların araştırılıp incelenmesine yani aklın nerede kullanılacağına vurgu yapılmaktadır. Müellif, akılla elde edilen bilgilerin dereceleri konusunda her hangi bir yorum yapmazken, onun iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini ayırabilme kapasitesine sahip olduğunu, ancak tek başına gerçeği bulamayacağını[1179], özellikle ilâhiyat konusunda yetersiz kalacağını söyleyerek[1180] vahiy bilgisinin gerekliliğini savunmakta ve bu hususta geleneksel dinî anlayışı devam ettirmektedir.

Akıl ile naklin birbiriyle çeliştiği yerlerde aklın esas alınıp naklin tevil edileceği konusunda kelâmcıların yaklaşımını tekrarlayan görüşleri[1181] ile mütevâtirin kesin[1182], haber-i

---

[1172] bk. *İşârât*, s. 83.
[1173] bk. *İşârât*, s. 214-216; *Sözler*, s. 364-366.
[1174] bk. Mahmut Kaya, "Esir", *DİA*, XI, 390.
[1175] bk. el-Bakara 2/29.
[1176] bk. en-Nâziât 79/27-30.
[1177] bk. el-Enbiyâ 21/30.
[1178] bk. *İşârât*, s. 214-216.
[1179] bk. *Muhâkemât*, s. 122; *İşârât*, s. 27, 83.
[1180] bk. *Sözler*, s. 378.
[1181] bk. *Muhâkemât*, s. 10.
[1182] bk. *Mektûbât*, s. 86-87.

vâhidin ise zannî bilgi ifade ettiğini, dolayısıyla inanç oluşturamayacağını kabul etmesi[1183], Said Nursî'yi kelâmcıların geneli içine yerleştirmektedir.

Said Nursî ilhamın ilâhî kaynaktan geldiğini kabul etmekle birlikte, bu yolla elde edilen bilginin vahiy gibi kesinlik taşımayacağı konusunda kelâmcıların çoğunluğu[1184] gibi düşünmekte, fakat ilhamı Allah'ın isimlerinin cüzî bir tecellisi olarak görmesi[1185] onun bu konuda İbnü'l-Arabî'den etkilendiğini göstermektedir.[1186]

Said Nursî keşf konusunda kelâmcıların çoğunluğu[1187] gibi düşünerek bu metodu hakikate ulaştırıcı sağlam bir vasıta olarak görmemekte, subjektif oluşu ve kontrol edilemeyişi sebebiyle tasavvuf ehlinin bu konuda akla ve nakle ters düştüğünü, dolayısıyla keşf yoluyla elde edilen bilginin, doğrudan gayba imandan daha aşağı bir seviyede bulunduğunu ifade etmekte[1188], böylece bu yöntemi doğru ve kesin bilgiye ulaştırıcı bir vasıta olarak görenlerden ayrılmaktadır.

Said Nursî, bir kısım Şia grupları ile bazı tasavvuf akımları dışında İslâm âlimlerinin pek başvurmadığı cefr metodunu[1189] kesin bilgiye götüren sağlıklı bir yöntem olarak görmemekle beraber, İslâm kültüründeki bazı uygulamalarından özellikle İbnü'l-Arabî[1190] ve İmam Rabbânî'den (ö.1034/1624) etkilenerek bu metodun Kur'ân'ın i'câzı konusunda tâlî bir delil olarak kullanılabileceğini benimsemiş, Kur'ân'ın otuz üç âyetinde Nur Risaleleri'ne işaretler bulunduğunu iddia etmiştir.[1191] Ancak onun bir taraftan cefrin ilmî bir prensip olduğunu söylemesine rağmen sağlam kâidelerinin bulunmadığını ve Kur'ân'ın da "gaybın Allah'tan başkası tarafından bilinemeyeceğini"[1192] vurguladığını belirtmesi müellifin bu konuda kendi sistemi içinde tutarlı olmadığını göstermektedir. Esasen harflerin bir takım sayı değerlerine sahip olduğu ve buradan hareketle gelecekle ilgili bazı olayların bilinebileceği inancının (hurûfilik) çok eski dönemlerden itibaren mevcut olduğu ve dinî bir dayanağının bulunmadığı da bilinmektedir. Sonuç olarak Said Nursî'nin cefr yöntemini kullanmak suretiyle kendisine ve eserlerine Kur'ân'dan işaretler çıkarması ve eserlerinin bazısı için bunların "yazdırıldığını" söylemesi[1193] isabetli olmamış, *Nur Risâleleri*'nin bir tür "kutsiyete" sahip olduğu ve "bir harfine bile dokunulmaması gerektiği" şeklinde İs-

---

[1183] bk. *Muhâkemât*, s. 52.
[1184] bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 6; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 45-46.
[1185] bk. *Asâ-yı Mûsa* , s. 106-108; *Şuâlar*, s. 104-106; *Sözler*, s. 614; *Mektûbât*, s. 423.
[1186] bk. *Fütûhât*, IV, 277.
[1187] bk. Mâtürîdî, a.g.e., s. 6; Teftâzânî, a.g.e., s. 45-46.
[1188] bk. *Mektûbât*, s. 74-76.
[1189] bk. Metin Yurdagür, "Cefr", *DİA*, VII, 215-218.
[1190] İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsir anlayışıyla ilgili olarak bk. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 167 vd.
[1191] bk. *Sikke*, s. 79-80; *Şuâlar*, s. 598, 600; *Lem'alar*, s. 32-35; *Sözler*, s. 376.
[1192] bk. el-En'âm 6/59; en-Neml 27/65.
[1193] bk. *Sikke*, 12, 91.

lâm'ın ruhuna hiç de uygun düşmeyen bir takım yanlış anlayışların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.[1194] Hurûfiliğin İslâm târihinde bazı kişi ve gruplar tarafından istismar edildiği bilinen bir husustur. İyi niyetle kullanıldığı takdirde bile -meselâ bir esere insanların rağbetini artırmak gibi- yapısı ve içeriği açısından İslâm'a ters düştüğünden dolayı yine de iyi neticeler vermemekte ve inanç açısından kabul edilemez telâkkilere yol açmaktadır.

ULÛHİYET

İslâm inançlarının esasını oluşturan ulûhiyet mevzularının ağırlıklı olarak *Nur Risâleleri*'nde ele alındığı anlaşılmaktadır. Müellif bu husustaki görüşlerini materyalizm ve pozitivizm gibi ulûhiyyeti inkâr eden felsefî akımların etkili ve yaygın olduğu bir dönemde beyan etmiştir. Bu açıdan onun görüşleri söz konusu akımlara bir reddiye niteliği de taşır.

Allah'ın varlığı ve birliği konusunda Kur'ân'ın aklî deliller serdettiğini ifade eden Said Nursî'nin hareket noktasını yine Kur'ân oluşturur. O, görüşlerini konuyla ilgili Kur'ân'da yer alan âyetlere bina eder ve onları yorumlamaya çalışır. Kur'ân'ın bu hususta takip ettiği metoda uyarak eserden hareketle müessirin varlığına yapılan istidlallere (tümevarım) ağırlık verir. Zira bu, tümdengelim metoduna göre daha güçlüdür[1195]. Esasen tümevarım, günümüz bilim anlayışına da uygun düşmekte ve bu metot gücünü realiteden almaktadır.

Allah'ın varlığının isbâtı konusunda İslâm filozoflarının, kelâmcıların ve mutasavvıfenin ileri sürdükleri metotları zikreden ve bunları tahlil eden Said Nursî göre, tasfiye ve işrâka dayanan mutasavvıfenin, sadece aklı esas alan filozofların metodu eksiktir ve karşı delillerden kurtulamamıştır. Kelâmcıların hudûs, filozofların imkân delili ise, her ne kadar Kur'ân'a dayanıyorsa da zamanla genelin anlayamayacağı kadar zorlaştırılmıştır. Müellif hudûs ve imkân delilini bu açıdan eleştirmekle beraber, kelâmcıların bu iki delil hakkındaki görüşlerini takrir etmekten kurtulamamıştır. Ona göre Kur'ân'ın bu konuda takip ettiği yol, gaye-inâyet ve ihtira delilleridir. Bu deliller diğerlerine göre daha kısa ve herkesin anlayabileceği bir niteliğe sahiptir[1196]. Müellifin, deliller konusundaki görüşlerinde İbn Rüşd'den (ö.595/1198) etkilendiği anlaşılmaktadır. Zira o da kelâmcıların hudûs ve imkân delilinin yetersizliğine dikkat çekmiş, Kur'ân'ın gaye-inâyet ve ihtira delillerini

---

[1194] Konuyla ilgili olarak bk. Yaşar Kutluay, "Mezhepler Tarihi Yönünden Said Nursî ve Nurculuk", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, II, sy., 3-4, s. 211-223; İbrahim Agâh Çubukcu, *Mezhepher, Ahlâk ve İslâm Felsefesi ile İlgili Makaleler*, s. 10-24; Ali Gözütok, *Müslümanlık ve Nurculuk*, s. 11-60; Ziyad Halil Muhammed ed-Değâmin, "Bediüzzaman Said Nursî'ye Göre Kur'ân'ın Mucizeliğini Açıklama Metodu", *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu III*, s. 309-310; Abdülgafûr Mustafa Cafer, "Bediüzzaman Said Nursî Düşüncesinde İ'câz-ı Kur'ân", a.g.e., s. 385.

[1195] bk. *İşârât*, s. 96.

[1196] bk. *Muhâkemât*, s. 107; *Mesnevî*, s. 229.

içerdiğini beyan etmiştir[1197]. Esasen müellifin İbn Rüşd'den övgüyle bahsetmesi de bu tesbiti haklı çıkarır.

Said Nursî tabiatı hareket noktası alarak Allah'ın varlığını ispat amacıyla kelâmcıların kullandığı istidlâl[1198] yöntemine baş vurur. Bu, iki veya daha fazla şıkka ihtimali bulunan bir konunun yanlış ihtimalleri ortaya konarak doğru olan tek ihtimalin ispat edilmesidir. Bu istidlâl çerçevesinde müellife göre eşyanın meydana gelmesinde düşünülebilen dört ihtimal bulunmaktadır. a)Sebepler yaratmaktadır; b)Kendi kendine meydana gelmektedir; c)Tabiat yaratmaktadır; d)Allah'ın ilim, kudret ve irâdesi ile meydana gelmektedir. İlk üç ihtimalin aklen imkânsız olduğunu izah ederek sonuncu ihtimalin kesinlik kazandığını beyan eden müellif, bu konudaki açıklamalarında sürekli tabiattaki nizama dikkat çekmekte ve bu nizamın Allah'ın tabiata koyduğu kanunlarla kurulduğunu söylemektedir. Nizamın varlığının delilini ise tabiat (pozitif) bilimleri oluşturur. Zira bilimler kendi alanına giren konulardaki genel-geçer kanunları tespit etmektedir. Said Nursî bu bağlamda tabiat bilimlerinin terminolojisini kullanarak dinî esaslara pozitif bir izah getirmemekte, fen bilimlerinden ise sadece tabiattaki nizamın varlığının delili olması açısından bahsetmektedir.

Said Nursî, tabiat kanunlarının mevcudiyetini kabul eden Mâtürîdilerin görüşünü[1199] benimserken, sebep ile sonuç konusunda ise Eş'arî anlayışı[1200] kabul etmektedir. Ona göre, sebep ile sonuç arasındaki ilgi zorunlu olmayıp Allah'ın takdirine bağlıdır.

Kur'ân'da inanç esasları izah edilirken aklî ve kalbî eğilimleri tatmin eden deliller serdedildiğini ve bu konuda Kur'ân'ın yolunu takip ettiğini söyleyen Said Nursî'nin kalbî eğilimden neyi kastettiği çok açık değildir. Muhtemelen bununla Kur'ân'ın saf ve herkesin gönlünü fethedecek tabiatla veya insanın mânevî hayatıyla ilgili istidlâllerini kasteder. Felsefe, kelâm ve tasavvuf ise bu metottan uzaklaşmıştır. Felsefe konusunda detaylı bilgi vermeyen müellif, tasavvufun özellikle Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö.638/1240) vahdet-i vücûd, diğerlerinin ise vahdet-i şuhûd anlayışını tenkit etmektedir. Zira bu anlayışa göre kâinâtın varlığı adeta inkâr edilmekte veya görmezlikten gelinmektedir. Kur'ân ise varlıktaki gaye, nizam ve estetiğe dikkat çekerek bunları yaratıcısına nispet etmektedir. Esasen Said Nursî de eserlerinde tek tek varlıkları ele alarak bunlardaki nizam ve güzelliğe dikkat çekmekte ve bu konuda pek çok örneğe yer vererek konuyu izaha çalışmaktadır. Kelâmcıların kullandığı hudûs ve imkân delilleri ise teselsülün aklen imkânsız oluşunun isbâtına

---

[1197] bk. İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille*, s. 150-151, 195; Ayrıca bk. Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 27-28, 65, 143-144; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 55-58.

[1198] bk. Bâkıllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 11-13.

[1199] bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 12, 18, 113.

[1200] bk. Bâkıllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 41-43; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 237; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 112.

dayanır. Müellife göre teselsülün iptali için deliller kullanarak Allah'ın varlığını izah etmek zor ve uzun bir yoldur. Kur'ân ise her şeyde Allah'ın varlığının ve birliğinin delilleri bulunduğunu ve bu sebeple eşyanın keyfiyetinin araştırılması gerektiğini beyan etmektedir.

Said Nursî'nin kozmolojik delil çerçevesinde ele aldığı hudûs ve imkân deliline İslâm filozoflarının ve kelâmcılarının ötesinde yeni bir yaklaşım getirmediği ve onları tekrarladığı görülmektedir. İmkân delilinde varlığın meydana gelmesindeki ihtimaller konusunda bazı örnekler vererek bu delili geliştirdiği söylenebilir. Bununla beraber müellif tabiattaki estetiğe dikkat çekmekte ve bunu Allah'ın varlığına delil kabul etmektedir. Bu açıdan *Nur Risaleleri* oldukça zengin ifadeler içerir. Bu düşüncenin kaynağını ise kâinâtın mümkün olan en güzel şekliyle yaratıldığı fikriyle Gazzâlî'de[1201] (ö.505/1111) görmek mümkündür. Esasen müellif onun bu görüşüne sık sık atıfta bulunmakta[1202] ve bu konuda ondan etkilendiği anlaşılmaktadır.

İhtirâ delilinde her varlığın kendine has özellikleriyle müstakil olarak var kılındığını vurgulayan müellif, türlerin tabiî bir evrim ile meydana geldiği teorisini eleştirmektedir. Bu delili izah ederken hudûs ve imkân delilinin bazı mukaddimelerini kullanmakta, bunların yardımıyla her türün ve fertlerinin müstakil olarak yaratıldığını, teselsülün aklen imkânsız oluşu ile bunların ezelî olmadığını çeşitli örnekler vererek açıklamakta[1203] ve konuya yeni bir yaklaşım getirmemektedir.

İslâm filozoflarının âlemin meydana gelişi konusunda ileri sürdükleri sudûr nazariyesini eleştiren[1204] Said Nursî'nin bu hususta Gazzâlî'nin[1205] görüşlerini tekrarladığı görülmektedir.

Tevhid konusunda bir kısım mutasavvıfenin özellikle Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö.638/1240) vahdet-i vücûd telâkkisini doğru bulmayan Said Nursî, Allah'ın vâcibü'l-vücûd olduğunu bu sebeple O'nun varlığından daha esaslı, daha kuvvetli ve mükemmel hiç bir varlığın bulunmadığını, zaman ve mekândan münezzeh ve mümkin varlıkla alakasının sadece yaratma açısından gerçekleştiğini ifade ederek[1206] bu hususta Ehl-i sünnet kelâmcılarına paralel görüşler serdetmektedir.

[1201] bk. *İhyâu ulûmi'd-dîn*, IV, 321.
[1202] bk. *Muhâkemât*, s. 28, 116; *Şuâlar*, s. 25.
[1203] bk. *Mesnevî*, s. 230; *İşârât*, s. 98-99; *Muhâkemât*, s. 109-110.
[1204] bk. *Sözler*, s. 508-510; *Şuâlar*, s. 135-136; *Lem'alar*, s. 299-309.
[1205] bk. *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 129-140.
[1206] bk. *Mektûbât*, s. 229-232; *Mesnevî*, s. 233; *Muhâkemât*, s. 117-119.

Said Nursî'nin ulûhiyet konusunda "zât"tan sonra, sıfat ve isimlerden önce zikrettiği "şuûn"u[1207] hangi manada kullandığı pek açık olmamakla beraber onun bu terim hakkındaki görüşünün, ilk defa Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321/933) tarafından ortaya atılan "ahvâl" teorisiyle benzerlik gösterdiği anlaşılmaktadır. Buna göre Allah'a nisbet edilen bütün sıfatların (hallerin) bağlı olduğu ve onlara esas teşkil eden bir "hal" bulunmaktadır. Aksi takdirde ise mevcûdiyeti kabul edilen her sıfatın bağlanacağı başka bir sıfatın bulunması gerekir ki bu tarz bir düşünce teselsülü doğurmaktadır.[1208] Bu teori Mu'tezile, Ehl-i sünnet ve Şia kelâmcılarının çoğu tarafından tenkit edilmiştir.[1209]

Allah'ın sıfatlarının bilinmesi konusunda duyulur âlemden başka enfüsî bir delil olarak kişinin psikolojik mâhiyetinden hareket eden Said Nursî'nin bu konuya yaklaşımı dikkat çekicidir. Bu yaklaşımda ben "ene" bilinci esas alınmakta, Allah'ın varlığı, isim ve sıfatları izah edilerek bir metafizik, söz konusu isimlerin varlık üzerinde yansıması sebebiyle de bir tabiat felsefesi ortaya konulmaktadır[1210].

Selbî sıfatlar konusunda Ehl-i sünnet kelâmcılarının görüşlerini tekrarlayan Said Nursî, sübûtî sıfatlar hususunda ise Eş'ariyye[1211] anlayışını benimsemekte, hayat, ilim, sem', basar, kudret, irâde ve kelâmdan oluşan listeyi sübûtî sıfatlar kapsamında ele almakta ve bu listeye Mâtürîdîlerin koyduğu tekvin sıfatını dâhil etmemektedir. Bunun yanında o, Ehl-i sünnet kelâmcılarının[1212] sübûtî sıfatların Allah'ın zâtının ne aynı ne de gayrı olduğu şeklindeki genel görüşünü kabul etmekle beraber, bunun açıklamasına girmemektedir. Yine bu izahlarda tekvin-mükevven konusundaki farklı görüşlere ve sıfatlarla ilgili klâsik kelâmdaki muhtelif tartışmalara yer verilmemektedir.[1213] Fakat ilim sıfatı konusunda Allah'ın her şeyi kuşatan ilmini nefyedip cüzîleri bilmediği şeklinde İslâm filozoflarının benimsediği düşüncenin Gazzâlî[1214] (ö.505/1111) tarafından tenkit edildiğini hatırlatan[1215] müellifin, bu konuda ona paralel görüşler ileri sürdüğü görülmektedir.

Said Nursî rızk vermek, yaşatmak ve öldürmek gibi fiilî sıfatların Allah'ın zâtının gayrı ve hâdis olduğunu ifade ederek[1216] bu konuda yine Eş'arîlerin[1217] görüşünü tekrarlamaktadır.

1207 bk. *Mesnevî*, s. 18.
1208 bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Ahvâl", *DİA*, II, 190-192.
1209 bk. İrfan Abdülhamid, *Dirâsât fi'l-firak ve'l-akâidi'l-İslâmiyye*, s. 229-230.
1210 bk. İsmail Kılıhoğlu, "Tabiat Felsefesi Açısından Bediüzzaman Said Nursî'de Tabiatın Temellendirilmesinde "Ene" Kavramı", *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu-III*, s. 270
1211 bk. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 79-129.
1212 bk. *el-Bidâye*, s. 27.
1213 bk. *İşârât*, s. 15, 179; *Şuâlar*, s. 122; *Emirdağ*, II, 96.
1214 bk. *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 192-203.
1215 bk. *Sözler*, s. 509-510.
1216 bk. *İşârât*, s. 15; *Şuâlar*, s. 137; *Emirdağ*, II, 96.

Allah'ın isimleri (Esmâ-i hüsnâ) ve bunların varlık üzerindeki tecellileri konusundaki izahlar, *Nur Risaleleri*'nde önemli bir hacme sahiptir. Bu husustaki izahlarda Allah'ın isimlerinin sayısı konusunda net bir rakam verilmemekle beraber, söz konusu isimler çoğunlukla doksan dokuz isimden seçilmektedir. Said Nursî vahdet-i vücûd, keşf ve ilhâm gibi bazı konularda Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö.638/1240) görüşlerini isabetsiz bulurken, esmâ-i hüsnâ ve tecellileri konusunda onun görüşünden etkilenmiştir. Bu konuya ilişkin açıklamalarında zaman zaman İbnü'l-Arabî'ye atıfta bulunması da[1218] bu düşünceyi haklı çıkarmaktadır. Ancak müellif "tecelli"yi İbnü'l-Arabî'nin bu kelimeye atfettiği "zuhur" ve "feyz"[1219] anlamlarından ziyade kelâmcıların "taalluk"una uygun bir tarzda kullanmakta ve az da olsa bu kelimeyi tercih etmektedir.

Said Nursî'ye göre Allah'ın ulûhiyetinin birbirinden farklı, fakat birbiriyle ilişkili, birbirine benzeyen ve birbirini tamamlayan ve güzelleştiren isimleri vardır. Duyulur âlem, Allah'ın isimlerinin bir yansımasıdır. Bu yansımalar O'nun isimlerinin aynı olmadığı gibi, gayrı da değildir. Aslında müellifin ilâhî isimler ve bunların yansımalarıyla ilgili ifadeleri, daha çok zât ile sıfât ilişkisi konusunda kullanılmaktadır. O, bu hususta güneş ve ayna sembollerine yer verir. Zira güneş ısısı ve ışığındaki yedi rengiyle parlak nesnelerde bütün özellikleri ile yansır. Ona göre şâyet güneşin şuuru olsaydı ısısı kudreti, ışığındaki yedi renk de onun sıfatları olacaktı. Böylece tek bir güneş aynı anda pek çok parlak nesnede yansıyabilecekti.[1220] Müellifin verdiği bu örnek, tasavvufî eserlerde de aynı amaçla yer almaktadır. Allah'ın zât ve sıfatlarının güneş örneğiyle tam olarak örtüştüğünü söylemek ise mümkün değildir.

Said Nursî insanı küçük âlem (mikrokozmos), kâinâtı ise büyük âlem (makrokozmos) olarak nitelendirir ve bu yönüyle bütün varlığın Allah'ın isimlerinin tecellisine mazhar olduğunu söyler. Bu konuda müellif, İbnü'l-Arabî'nin "ben bilinmeyen bir hazine idim, bilinmeyi istedim ve halkı yarattım" hadisini "mahlûkâtı yarattım ki bana bir ayna olsun ve o aynada cemâlimi göreyim"[1221] şeklinde izah ettiğini zikrederek[1222] bu konuda onun görüşlerini benimsemektedir. Fakat söz konusu hadisin Hz. Peygamber'e ait olmadığı söylenmektedir.[1223]

1217 bk. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 157-159; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 26.

1218 bk. *İşârât*, s. 17.

1219 bk. Cağfer Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, s. 133-134.

1220 bk. *Sözler*, s. 178.

1221 bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, el-*Fütûhâtü'l-mekkiyye*, II, 399.

1222 bk. *İşârât*, s. 17.

1223 Aclûnî bu hadisi, İbn Teymiyye, Zerkeşî, İbn Hacer ve Suyûtî gibi âlimlerin Hz. Peygamber'in sözünden saymadıklarını nakleder. bk. *Keşfu'l-hafâ*, II, 173.

Allah'ın isimlerinden ism-i a'zamın hangisi olduğunun bilinemeyeceğini ifade eden Said Nursî, Hz. Ali'nin kuddüs, adl, hakem, ferd, hay ve kayyûm'dan oluşan isimleri bu çerçevede ele aldığını söyleyerek bunları eserlerinde açıklamaktadır. Bu isimleri izah ederken Kur'ân'dan yola çıkan müellif, bu konudaki âyetleri yine duyulur âlemden seçilen örneklerle ilişkilendirerek detaylandırmaktadır. Bu izahların karakteristik özelliği yine tabiattaki gaye, nizam, hikmet ve estetikten hareket edilmesidir. Müellif isimlerin varlık üzerindeki tecellileri konusunda Allah'ın her an kâinâta müdahale ettiğini vurgulayarak "dinamik ulûhiyet" anlayışının altını çizmekte, böyle bir ulûhiyet anlayışı, müellifin tabiat kanunları konusundaki görüşleriyle de çelişmemektedir.

Said Nursî'ye göre kader ve insanın irâdesi aslında ilmî ve nazarî bir konu değil, tamamen vicdânî ve psikolojik bir gerçekliğe sahip olup imanın bir konusudur. Kişi fiilerini meydana getirirken vicdanında bir sorumluluk hisseder. Kader, kişinin yaptığı kötü fiillerinden dolayı sorumlu olduğunu ve iyi fiilleri sebebiyle de gururlanmaması gerektiğini hatırlatmak için inanç konuları arasına girmiştir[1224]. Kader ve insan irâdesi konusundaki bu düşüncesi, müellifi Ehl-i sünnet kelâmcıları içine yerleştirmektedir.

Said Nursî'nin, Allah'ın mutlak ve ezelî ilmi olarak nitelendirdiği kaderin, zaman probleminin anlaşılmasıyla ilgili bir husus olduğuna dikkat çekmesi önem arz eder. Bu konuyu ilginç örnekler vererek açıklamaya çalışan[1225] müellifin, bunu tam olarak vuzuha kavuşturduğu söylenemezse de en azından problem hakkında düşündüğü ve yeni arayışlar içinde olduğu anlaşılmaktadır.

Kulun irâdesi ve fiilleri hususunda Mu'tezile ve Cebriye'nin fikirlerini doğru bulmayan Said Nursî, Eş'arî ve Mâtürîdîlerin bu konudaki görüşlerini özetlemekte, probleme bu iki mezhebin klasik görüşlerinden farklı yeni bir yaklaşım getirmemektedir. Müellifin bu konuda daha çok, Allah'ın irâdesinin kulun irâdesine taalluk etmesi durumunda, her iki irâdenin müşterek olarak fiili meydana getirdiğini savunan Mâtürîdiyye[1226] görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır[1227].

Hayır ve şer konusundaki izahlar Said Nursî'nin eserlerinde önemli bir hacme sahiptir. Bunun en mühim sebeplerinden birisi, şer probleminin daha çok ateizm gibi ulûhiyeti inkâr eden felsefî akımlar tarafından gündeme getirilmesidir. Müellifin bu konudaki izahlarında, bazı aklî delillere yer verilmekle beraber, tasavvuf kültürünün özellikle de Gazzâlî'nin (ö.505/1111) etkilerini görmek mümkündür. Zira o, husün ve kubhun akıl ile

---

[1224] bk. *Sözler*, s. 432-433.
[1225] bk. *Sözler*, s.435-436.
[1226] bk. M. Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 43.
[1227] bk. *İşârât*, s. 80.

bilinebileceğini, Allah'ın emir ve nehyinin de ona delalet ettiğini benimseyen Mâtürîdîlere karşı onun din ile sâbit olduğunu kabul eden Eş'arîlerin görüşünü benimsemekte, konuyla ilgili açıklamalarında sık sık Gazzâlî'nin[1228], "kâinâtın mümkün olan en güzel şekliyle yaratıldığı" fikrine atıfta bulunmaktadır[1229].

Said Nursî, hidâyet ve dalâlet konusunda, kulun hidâyet ve dalâlet fiillerinden birine meyletmesi durumunda Allah'ın bu filleri kulda yaratması şeklinde izah ederek Mâtürîdîlerin[1230] görüşünü benimsemekte ve detaya girmemektedir.[1231]

Rızık konusunda Ehl-i sünnet kelâmcılarının görüşünü tekrarlamakla birlikte, rızkını biriktirip yanında taşıyamayan hayvan ve insanların rızkını Allah'ın verdiğini[1232] ifade eden âyete dikkat çekici bir yorum getiren Said Nursî'ye göre, Allah her canlının rızkını taahhüt altına almış olup bunları umulmadık yerlerden canlılara ulaştırmaktadır. Allah'ın taahhüt altına aldığı rızık canlıların hücrelerine depo edilen yağ ve benzeri şeylerdir. Bu rızık onlara yaklaşık otuz kırk gün yetebilmektedir. Bu süreden önce ölenler rızıksızlıktan değil, yeme alışkanlığı kazanmış olan vücudun, yemeğin terk edilmesi sonucu hastalanması sebebiyle ölmektedir. Şâyet açlık sebebiyle meydana gelen ölümler insanların zulümlerinden kaynaklanmıyorsa Allah'ın ihsanı çeşitli vesilelerle onlara ulaşır[1233].

Maktûlün eceli ile öldüğü konusunda Ehl-i sünnet kelâmcılarının görüşünü[1234] benimseyip Cebriye ve Mu'tezile'nin bu husustaki görüşlerini yanlış bulan[1235] Said Nursî, insanların çoğunun tabiî ömrünü bitirmeden öldüğünü söylemekte[1236] ancak bu husustaki görüşlerini tam olarak netleştirmediği görülmektedir.

Said Nursî'nin dua konusunda bazı Kur'ân âyetlerini esas alarak yaptığı izahlarda, benzer yönleri olmakla birlikte klasik anlayıştan farklı bir yaklaşım sergilediği, duayı sadece insan boyutunda değil, onu kuşatan varlıklar çerçevesinde işlediği görülmektedir.

Said Nursî'nin, şuursuz varlıkların tesbihini Allah'ın tabiata koyduğu yasalara itaat etmesi şeklinde yorumlaması isabetli olmakla beraber, tohum örneğinde olduğu gibi, sebeplerin bir araya gelmesini dua olarak nitelendirmesi[1237] onun, dönemine hâkim olan

---

[1228] bk. *İhyâu ulûmi'd-dîn*, IV, 321.
[1229] bk. *İşârât*, s. 28; *Mesnevî*, s. 192-193; *Muhâkemât*, s. 28, 34-35; *Sözler*, s. 433; *Lem'alar*, s. 69-70, 312; *Mektûbât*, s. 40; *Hutbe-i Şâmiyye*, s. 33-35.
[1230] bk. Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 79.
[1231] bk. *İşârât*, s. 67, 196; *Lem'alar*, s. 122.
[1232] el-Ankebût 29/60.
[1233] bk. *Lem'alar*, s. 56-57; *Şuâlar*, s. 144-145; *Mesnevî*, s. 66-67.
[1234] bk. Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 76-77.
[1235] bk. *Sözler*, s. 436.
[1236] bk. *İşârât*, s. 210; *Lem'alar*, s. 95, 198.
[1237] bk. *Sözler*, s. 330-331.

materyalizm ve pozitivizm gibi, her şeyin kaynağını maddeye indirgeyen ve böylece ulûhiyeti inkâr eden felsefî akımlardan büyük ölçüde menfi etkiler aldığını göstermektedir.

Onun, fiilî dua konusunda, başarılı olmak için tabiat kanunlarına dikkat çekmesi maddî ilerleme açısından önem taşımakta, yağmur duasını ise, yağmurun yağmasına yönelik değil, kuraklık halini bu duanın vakti olarak görmesi[1238] geleneksel anlayıştan farklı bir yaklaşımı temsil etmektedir.

NÜBÜVVET

Nübüvvet konuları Said Nursî'nin eserlerinde detaylı olarak işlenmektedir. Yaşadığı dönemde oldukça etkili olan inkârcı felsefî akımların nübüvvet müessesesine yönelttikleri eleştiriler dikkate alındığında müellifin bu konuya gerekli önemi gösterdiği görülür.

Said Nursî'nin, nübüvvetin gerekliliği ve delilleri konusunda yaptığı izahlar incelendiğinde, bu konuları geniş ve kapsamlı bir şekilde işleyen Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin[1239] (ö.508/1115) görüşleriyle bir çok yönden paralellik arzettiği anlaşılmaktadır.

Ulûhiyet ile nübüvvet arasındaki ilişkiyi ışığın güneşe olan nispeti gibi zorunlu gören[1240] ve bu konuda Ehl-i sünnet kelâmcılarından farklı görüşler serdeden müellifin bu düşüncesi Allah'ın irâde sıfatının fonksiyonunu sınırlandırması açısından isabetli görünmemektedir. Ulûhiyete ait niteliklerin nübüvvet olmadan anlaşılamayacağı konusunda Allah'ın isimlerinin varlık üzerinde yansıdığı fikrinden hareket eden müellifin bu hususta İbnü'l-Arabî'den etkilendiği anlaşılmaktadır.[1241] Esasen kelâmcıların sıfat düzenlemesi de kâinâtın kuruluş ve işleyiş temeline oturmaktadır.

Nübüvvetin isbâtında ağırlıklı olarak Hz. Peygamber'in sosyal hayattaki başarılarını ve Kur'ân'ın i'câzını delil olarak işleyen Said Nursî, hissî mucize rivâyetlerine de önem vermekte, ancak onun bu konudaki görüşlerinde bazı çelişkiler görülmektedir. Müellif Hz. Peygamber'in, kişi ve toplum hayatının prensiplerini ve başarıya ulaşmak için Allah'ın fıtrî kanunları olan tabiat yasalarına uygun hareket etmenin gerekli olduğunu öğretmek ve her konuda insanlara rehber olmak için gönderildiğini bu yüzden onun her halinin hârikülâde niteliği taşımadığını, aksi halde her açıdan insanlara rehberlik edemeyeceğini, bu nedenle nâdiren mucize gösterdiğini belirtmesi[1242], Kur'ân'ın, hissî mucize taleplerine olumsuz yaklaşan tavrına[1243] uygun düşmektedir. Ancak hissî mucizelerin nâdiren vuku

[1238] bk. *Sözler*, s. 295; *Mektûbât*, s. 279; *Emirdağ*, I, 31.
[1239] bk. *Tebsıratü'l-edille*, I, 443-534.
[1240] bk. *Sözler*, s. 56; *Mesnevî*, s. 34.
[1241] bk. *Fütûhât*, II, 256, 303, 427, III, 193-195, IV, 190-191.
[1242] bk. *Lem'alar*, s. 74-75; *Mektûbât*, s. 85.
[1243] Konuyla ilgili âyetler için bk. el-En'am 6/33-35, 109-110; er-Ra'd 13/31, 38-40; el-İsrâ 17/59, 90-93.

bulduğunu belirten müellifin, yaklaşık üç yüz kadar hissî mucize rivâyetini nakletmesi[1244] onun bu konudaki fikirleriyle çelişmektedir. Onun konuyla ilgili görüşlerini serdederken hissî mucizelerin halk üzerindeki etkilerinden faydalanmak istediği anlaşılmaktadır. Ancak vukû bulduğu kesinlikle sâbit olmayan şeyle irşâdın olamayacağı ise ortadadır.

Kur'ân'ın nazmındaki i'câzına dair açıklamalarında, yaptığı bazı atıflardan[1245] Câhız, Zemahşerî, Sekkâkî, Abdülkâhir el-Cürcânî ve Fahreddin er-Râzî gibi müfessir ve bilginlerden faydalandığı anlaşılan müellifin, özellikle Abdülkâhir el-Cürcânî'nin nazım konusundaki görüşlerini benimsediği, hatta ona olan hayranlığını açıkça dile getirdiği görülmektedir.[1246]

Said Nursî'nin, Kur'ân'ın vecîz olduğunu ve anlam zenginliğine sahip bulunduğunu izah ederken dile getirdiği tek bir âyetin bile muhteva açısından bir sûreyi içine alabileceğini yönündeki kanaatte[1247] mübâlağa bulunmaktadır.

Said Nursî, Kur'ân'daki tekrarların kusur değil, bir ihtiyaçtan kaynaklandığını, biyolojik ihtiyaçlar gibi manevî ihtiyaçların da farklı olduğunu, bu bağlamda Kur'ân'ın bir dinin esaslarını içeren ve bu esasları sosyal hayatta tesis eden bir kitap oluşu sebebiyle, bu prensiplerin insan ve toplum hayatına yerleşip sağlamlaşması için âyetlerin tekrar edilmesinin gerekli olduğunu, aslında bunların sadece bir görünüşten ibaret olup mânen her geçtiği yerde ayrı bir anlam taşıdığını ifade etmekte[1248], bu konuda Kur'ân'a yöneltilen eleştirileri cevaplamaya çalışmaktadır.

Kur'ân'da peygamber mucizelerinden bahsedilmesinin bir sebebinin de bu mucizelerin insanların bilimsel olarak ulaşabileceği son noktalara işaret edip insanları o noktalara ulaşmaya teşvik etmek olduğunu ifade eden[1249] müellifin konuya yeni bir yaklaşım getirdiği ve onun bu düşüncesinin son dönem bilginlerinden olan Şiblî[1250] (1857-1914) ve M. Hamidullah[1251] tarafından da paylaşıldığı görülmektedir. Ancak müellifin günümüzde ulaşılan maddî ilerlemenin dinlerden alınan işaret, vecîze ve ilhamlarla geliştiğini beyan et-

---

1244 bk. *Mektûbât*, s. 81-203.

1245 bk. *İşârât*, s. 137-140, 150-151; *Sözler*, s. 416.

1246 bk. Muhsin Abdülhamid, a.g.e., s. 109-117; Said Nursî'nin tefsir metodu ve Kur'ân'ın i'câzı konusundaki görüşleri hakkında müstakil doktora çalışmaları da yapılmıştır. bk. M. Refii Kileci, *Said Nursî'nin Eserlerinde İ'câzü'l-Kur'ân*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) İstanbul 1995; Niyazi Beki, *Yirminci Asır Türkiye'sinde Tefsirde İşârâtü'l-İ'câz Örneği*, (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) Sakarya 1997.

1247 bk. *Sözler*, s. 225-226, 370; *Mektûbât*, s. 186-187; *Mesnevî*, s. 210.

1248 bk. *Mektûbât*, s. 186-187; *Sözler*, s. 225-226, 370; *Mesnevî*, s. 210; *Asâ-yı Mûsa*, s. 56-66.

1249 bk. *İşârât*, s. 237-238; *Sözler*, s. 235-236.

1250 bk. Mehr Afroz Murad, *Intellectual Modernizm of Shibli Nu'mânî: An Expozition of His Religious and Political Ideas*, s. 41.

1251 bk. *Konferanslar*, s. 12.

mesi[1252], bilimsel ilerlemenin seyrettiği târih ve kullandığı metodlar dikkate alındığında fazla isabetli görülmemektedir.

Said Nursî başta fıkıh alanı olmak üzere dinî eserlerin, Kur'ân'ı yorumlayan, insanların dikkatini ona çeken bir mahiyette değil, aksine onu anlamaya engel teşkil ettiğini, bu yüzden Kur'ân'ın tam anlamıyla kişi ve toplum hayatına hâkim kılınamadığını, zaman içinde sadece okunarak ibadet edilen bir kitap haline dönüştüğünü vurgulaması[1253] İslâm tarihinin çok uzun bir bölümünde Kur'ân'ın insan hayatındaki fonksiyonunu belirlemesi açısından önem taşımakta ve müellifin inanç konularında Kur'ân'ın hidâyetini esas alması ve bu yüce kitabın iç ve dış dünya ile ilgili delillerini işlemesi takdire şâyan gözükmektedir.

Said Nursî, Hz. Peygamber'in nübüvvetini izah ederken onu zaman zaman "evrendeki gizemlerinin anahtarı, ilâhî saltanatın dellâlı, kâinâtın varoluş hikmetinin açıklayıcısı ve âlemin yaratılış sebebi" şeklinde nitelendirirken ona olan sevgi hislerinden hareket etmekte, bu sebeple objektifliği tartışılabilecek olan mübalâğalı bir üslûp kullanmaktadır.[1254]

İmâmet ve hilâfet konusunda genel olarak Ehl-i sünnetin görüşünü benimsemekle birlikte Hz. Ali'ye özel bir muhabbet besleyen ve onu "şâh-ı velâyet" olarak nitelendiren[1255] Said Nursî'nin bu konuda, tasavvufa genelde hâkim olan teşeyyu'un etkisinde kaldığı görülmektedir. Öte yandan Hz. Ali hakkındaki hadislerin fazlalığını Emevî ve Hâricîlerin ona muhalif olmaları sebebiyle Ehl-i sünnetin Hz. Ali hakkındaki hadislere çok fazla önem vermelerine bağlayan[1256] müellifin bu düşünceleri isabetli görünmemektedir. Zira bu durumda, Şîa'nın ilk üç halifeye olan muhalefeti dikkate alındığında, onlar hakkındaki rivâyetlere niçin önem verilmediği sorusu cevapsız kalmaktadır.

Said Nursî, Fetih sûresinin yirmi dokuzuncu âyetinde yer alan, "beraberinde bulunanlar" ifadesinin Hz. Ebû Bekir'in, "kâfirlere karşı çetindirler" ifadesinin Hz. Ömer'in, "kendi aralarında merhametlidirler" ifadesinin Hz. Osman'ın ve "yüzlerinde secdelerin izinden nişanları vardır. Allah'tan lütuf ve rızâ isterler" ifadesinin de Hz. Ali'nin olmak üzere sırasıyla dört halifenin hilâfetine "işâret" ettiğini söylemekte,[1257] ancak bu âyetin öncesi, sonrası ve üslûbu göz önüne alındığında böyle bir anlam çıkarılmasına müsait olmadığı anlaşılmaktadır.

Said Nursî İslâm birliği ve müslümanların siyâsî hâkimiyeti fikrini savunmakla birlikte, gayr-ı müslimlerin milletvekili, vâli ve kaymakam gibi görevlerle siyâsî katılım ve kamu

---

1252 bk. *İşârât*, s. 237-238; *Sözler*, s. 235-236.
1253 bk. *Sünûhât*, s. 31-34.
1254 bk. *Mektûbât*, s. 176.
1255 bk. *Lem'alar*, s. 20.
1256 bk. *Lem'alar*, s. 21.
1257 bk. *Lem'alar*, s. 27-31.

yönetimi içinde yer almalarını, şeriat çerçevesinde mümkün görmektedir[1258]. Buradaki yenilik, pratik siyaset mekanizması işleyişinin inanç merkezli bir olgu olmaktan çok, bir sanat olarak değerlendirilmesi ve bu noktada gayr-ı müslimlerin görüşlerine itibar edilmesidir. Onun bu görüşü Osmanlının son dönemlerinde Tanzimat'tan sonra geliştirilmeye çalışılan vatandaşlık anlayışıyla paralellik arzetmektedir[1259].

Kur'ân'da peygamber mucizelerinin zikredilmesinin bir nedeninin de, bunların bilimsel gelişmenin son noktalarına işaret edip, insanları çalışmaya teşvik etmek olduğunu ileri süren[1260] Said Nursî'nin, cinlerin Hz. Süleyman'ın emrinde çalıştığını ifade eden ayetlerden[1261] yola çıkarak, bu mucizenin de, ruh çağırma ve cinlerle haberleşmenin son sınırını çizdiğini ve bu tür varlıklardan faydalanmanın yolunu açtığını ifade etmesi[1262], medyumluk gibi hiç bir şekilde kontrolü mümkün olmayan yanlış yönelmelere onay imkânı vermesi açısından fazla isabetli görünmemektedir.

ÂHİRET

Said Nursî âhiret konularını Ehl-i sünnet inancının çizgisini muhafaza ederek işlemekte, görüşlerini çeşitli örneklerle detaylandırırken sıradan insanların anlayabileceği bir üslûbu kullanmakta, özellikle âhiretin varlığının delillendirilmesine önem vermektedir.

Müellifin, âhirete inanan fakat sefâhat ve günahlara dalanlar için kabrin, sevdiklerinden ayrı tutulduğu hücre hapsi (habs-i münferit) gibi olduğunu[1263] beyan etmesi güzel bir yaklaşımı ifade etmekle beraber, bu anlayışın dinî delillerini zikretmemesi bir eksiklik olarak görülebilir.

İlkini dünya hayatının oluşturduğu çeşitli hayat mertebelerinin varlığından bahseden Said Nursî, ikinci hayat mertebesine Hızır ve İlyâs'ın hayatını örnek göstermekte, onların yemek ve içmek gibi ihtiyaçlara sahip olmadığını belirtmektedir. Üçüncü hayat mertebesine İdris ve İsâ'nın hayatını örnek veren ve onların dünyevî cisimlerinin misâlî ve nûrânî bir mahiyete dönüştüğünü söyleyen müellifin son iki hayat tabakasına dair beyanlarında naklî bir delile dayanmadığı ve halk arasında devam edegelen yaygın kültürü yansıttığı görülmektedir. Dördüncü hayat tabakası olarak zikrettiği şehitlerin hayatı hususunda onların öldüklerini bilmediğini, dünyadan daha iyi bir âlemde bulunduklarını düşündüklerini,

---

[1258] bk. *Münazarat*, s.19-20, 26-27, 30-34.

[1259] bk. Ahmet Davutoğlu, "Bediüzzaman ve 20. Yüzyılda İslâm Dünyasının Siyasası", *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu-III*, s. 606-627.

[1260] bk. *İşârât*, s. 237-238; *Sözler*, s. 235-236.

[1261] bk. el-Enbiyâ 21/82; Sâd 38/38.

[1262] bk. *Sözler*, s. 240-241.

[1263] bk. *Sözler*, s. 28, 35, 71, 128-129; *Mesnevî*, s. 117; *Asâ-yı Mûsa*, s. 71.

ölümden kaynaklanan ayrılığın üzüntüsünü hissetmeyerek tam bir mutluluğu tattıklarını belirten müellifin konuyla ilgili görüşlerine Âl-i imrân sûresinin 170-171. âyetleri delil olarak gösterilebilir. Beşinci hayat tabakasına mensup bulunduğunu söylediği diğer kabir ehlinin ise, öldüklerinin farkında olduğunu, bu sebeple şehitler kadar hayatlarından lezzet almadıklarını belirten müellifin bu konuda sadece rüyayı delil olarak gösterdiği ve naklî bir delile dayanmadığı görülmektedir. Buna göre meselâ iki kişi rüyalarında cennette güzel bir saraya girerler. İlki rüyada olduğunu ve uyanacağını bilmesi sebebiyle aldığı lezzet noksan olmakta, diğeri ise rüyada olduğunu bilmemekte ve tam bir keyif ve lezzet almaktadır. Müellif şehitlerin kabir hayatını bu ikinciye benzetmektedir[1264].

Said Nursî, Kur'ân'da kıyâmetin "saat" olarak isimlendirildiğine ve onun yakın olduğunun belirtildiğine[1265] değinerek, âyette yer alan "yakın" ifadesinin ecel gibi, onu sürekli hatırlatmaya yönelik olduğunu söyler.[1266] Onun, bu tür âyetlerde geçen zaman kavramının, jeolojik zamanı ifade etmekte olduğu gerçeğine dikkat çekmediği görülmektedir.

Said Nursî kıyametin kopuşuyla ilgili olarak Allah'ın zâtından başka her şeyin helâk olacağını ifade eden âyeti[1267] izah ederken O'nun zâtı gibi isim ve sıfatlarının da ezelî ve ebedî olduğunu, bunların tecellisi olan varlığın mutlak olarak yok edilmeyeceğini, zira mutlak yokluğun (adem) yani Allah'ın ilminin dışında hiç bir şeyin bulunmadığını, O'nun ilmindeki yokluğun ise hâricî bir yokluk olduğunu, bazı bilginlerin bunu "a'yân-ı sâbite" olarak isimlendirdiğini zikrederek[1268] kelâmdaki mümkin varlık kategorisini yokluk (adem) içinde gören ve kendine has fikirleriyle âlemin, Allah'ın ezelî ilmindeki prototiplerini "a'yân-ı sâbite" olarak isimlendiren Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye[1269] paralel görüşler serdetmektedir.

Said Nursî'nin kıyâmet alâmetleriyle ilgili hadislerin iman esaslarına dâhil olmayıp nübüvvetin fonksiyonu açısından bir önemi bulunmadığını söyledikten sonra, içinde mevzu hadislerin bulunduğunu kabul etmekle beraber, söz konu hadisleri müteşâbih sayarak tevil yoluna gitmesi[1270], bunları sahih addetmesi anlamına geldiğinden ve bu hadislerin dinî bir nitelik kazanmasına sebep olduğundan dolayı isabetli olmamıştır. Müellifin, bu tevillerinin bir kısmında meselâ deccalla ilgili rivâyetlerin tevilinde zaman zaman aşırılığa düştüğü ve bâtınî yönteme yaklaştığı görülmektedir.

1264 bk. *Mektûbât*, s. 5-7.
1265 el-Kamer 54/1.
1266 bk. *Sözler*, s. 318; *Şuâlar*, s. 488.
1267 el-Kasas 28/88.
1268 bk. *Mektûbât*, s. 55-56.
1269 bk. Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, s. 144-147.
1270 bk. *Şuâlar*, s. 486-487.

İMAN ve KÜFÜR

İman ve küfürün tarifi, sınırı ve çeşitleri konularında Ehl-i sünnet kelâmcılarının görüşlerini tekrarlayan, verdiği örnekler dışında konuya yeni bir yaklaşım getirmeyen Said Nursî'nin, imanın hayata, olaylara ve tabiata bakış açısını belirlemesinde, manevî mutluluğu kazandırmasında önemli bir fonksiyon gördüğüne, yine hayata ve olaylara farklı yönden yaklaşan imansızlığın sebep olduğu manevî zararlara değindiği, çeşitli örnek ve hikâyelerle iman ile küfürü bu açıdan mukayese ettiği görülmektedir.

Said Nursî'nin, insanın tercihini serbestçe ortaya koyabilmesi sebebiyle inanç esasları hakkındaki delillerin herkesi inanmaya mecbur bırakacak nitelikte olmadığını ve bu nedenle peygamberlerin nâdiren mucize gösterdiğini ifade etmesi[1271] Kur'ân'ın hissî mucize isteklerine olumsuz yaklaşan tavrına da[1272] uygun düşmesi açısından dikkat çekicidir.

İsbat yöntemlerini ele alırken imanın sadece bilgiden ibaret olmadığını, duyguların da beslenmesi gerektiğini benimseyen[1273] Said Nursî'nin konuyla ilgili izahlarında "Kur'ân'ın hidâyetine" önem atfettiği, onun iç ve dış dünyayla ilgili delillerini işlediği görülmekte, inanç konularında kuru aklî ve felsefî bahislere ehemmiyet verdiği, "kalbe" hitap edemediği gerekçesiyle eleştirilen[1274] klasik kelâm metodundan ayrıldığı anlaşılmaktadır.

İman ile amel ilişkisinde Ehl-i sünnetin anlayışını kabul eden Said Nursî'nin, Cemel ve Sıffîn gibi iç savaşların, tarafların farklı içtihadıyla vuku bulduğunu söylemesi[1275], onun bu konuda muhafazakâr sünnî anlayışı devam ettirdiğini göstermektedir.

1271 bk. *Lem'alar*, s. 74-75; *Mektûbât*, s. 85.

1272 Konuyla ilgili âyetler için bk. el-En'am 6/33-35, 109-110; er-Ra'd 13/31, 38-40; el-İsrâ 17/59, 90-93.

1273 bk. *Mektûbât*, s. 307.

1274 bk. Muhsin Abdülhamid, Tefsir, Kelâm ve Fıkıh Açısından Bediüzzaman Said Nursî ve Risâle-i Nûr, s. 80-83.

1275 bk. *Mektûbât*, s. 50.

SONUÇ

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde, teknolojik ve askerî üstünlüğe sahip bulunan Batı dünyasıyla karşı karşıya gelinmiş, ülkedeki geri kalmışlık problemini çözmek amacıyla önce Batı türü okulların açılması denenmiş, eğitim amacıyla Avrupa'ya öğrenci gönderilmiş, yabancı dilde yazılmış bazı eserlerin tercümelerinin de etkisiyle ülkede Batı medeniyetine hayran bir "aydın" zümresi oluşmuştur. Bunların bir kısmı sonu inkâra yol açan felsefî akımları benimsemiş ve bu fikirleri yaymaya çalışmıştır.

Hayatın her alanında Batılı gibi davranmayı doğru bulmayan bir çok Osmanlı münevveri gibi, Said Nursî de Batı'nın ilim ve tekniğinin alınmasına hiç bir zaman itiraz etmemiş, hatta bunları müslümanların öz malı telakki etmiş, ancak topyekün ve şuursuz bir Batılılaşmanın zararlarına değinmiş, Batı'dan gelen inkârcı akımların halkın inançlarına zarar vereceğini düşünerek bunları önleyici çeşitli eserler kaleme almıştır.

İşârâtü'l-i'câz, Mesnevî-i Nûriye ve *Muhâkemât* adlı ilk eserlerinde, kelâm ilminin temel konularını teşkil eden "ulûhiyet, nübüvvet ve âhiret" bahislerini kısa ve öz olarak işleyen, daha sonra telif ettiği eserlerinde ise, aynı bahisleri detaylandıran Said Nursî'nin, Osmanlı Devleti'nin geri kalışının neden ve çözümleri, İslâm birliği, maddî ilerleme ve devlet yönetimi gibi konulara yer verdiği çeşitli kitapçık ve makaleleri de dahil olmak üzere, "Eski Said" dönemine ait Türçe eserlerinde kullandığı dil, muhtemelen müellifin yeni öğrenmesi sebebiyle gramer ve kuruluş yapısı genellikle bozuk, ağır ve ağdalı bir Osmanlı Türkçesidir. Said Nursî'nin daha sonra yazdığı eserlerde bu dil ve üslûbu nisbeten düzeltmekle birlikte, onun kendine has ifade tarzını devam ettirdiği görülmektedir.

Klâsik kelâm konularının hemen hemen tamamını işlediği *Nur Risâleleri*'ni yazarken müellifin sistematik bir metod takip etmediği, görüşlerini, bu eserlerin muhtelif yerlerine serpiştirerek serdettiği tespit edilmiştir. Daha çok geniş halk kitlelerine hitap eden bu eserlerde, konuları çeşitli hikâye ve örneklerle detaylandıran müellif, felsefî anlatımdan ziyade îmân ve tasdik yönü ağır basan iknâî bir yol takip etmiş, tenkit ettiği düşüncelere

sadece atıfta bulunmakla yetinerek ayrıntıya girmemiş, ele aldığı konularla ilgili farklı görüşlere genellikle yer vermemiştir. Bir konuyu işlerken Osmanlıcanın kelime zenginliğinden faydalanmış, insan zihninde çeşitli çağrışımlar yapan ve farklı anlamalara imkân veren mecazlı bir anlatım şeklini tercih etmiştir. Bunu dikkate almayarak sadece işlenen fikirlerin özüne bakılması halinde müellifin *Nur Risâleleri*'nde ele aldığı kelâm problemlerine klâsik Ehl-i sünnet ulemâsından farklı yeni bir yaklaşım getirmediği, sadece onları yukarıda işaret edilen uslûp çerçevesinde tekrarladığı görülür.

Nur Risâleleri'nde, kelâm konuları yanında İslâm'ın ahlâkî ilkeleri de ele alınmakta, bu açıdan onun, özellikle Gazzâlî gibi îmân ve tasavvuf konularını birarada işleyen İslâm bilginlerine paralel bir metot izlediği görülmektedir.

Varlık ve tabiat konularına kısmî yaklaşımlar sergileyen ve tam bir bütünlük arzetmeyen fikirlerinde müellifin, temelde klâsik kelâm kitaplarının mukaddimelerinde işlenen görüşlerden çok farklı olmamakla birlikte, tasavvufî kültürden özellikle Gazzâlî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi bilginlerden etkilenendiği söylenebilir. Onun bu hususlara muhtemelen kendi döneminde yaygın hale gelen inkârcı felsefî akımlar sebebiyle yönelme gereği duyduğu anlaşılmaktadır. Eserlerini daha ziyade halka yönelik olarak yazan müellif, inanç esaslarının temellendirilmesine bir altyapı oluşturmak düşüncesiyle, yaptığı izahlarda genellikle müspet ilimlerin pratik bilgi ve sonuçlarından yararlanmaktadır. Materyalizm ve Pozitivizmin varlık görüşlerini dolaylı olarak eleştiren müellif, Mâtürîdîlerde olduğu gibi, sebep ile sonuç ilişkisine dayanan ve Allah'ın kudret ve hikmetiyle kurulmuş bir "tabiat kanunu" anlayışını kabul etmetedir. Bununla birlikte o, aynı konuda tabiat olaylarında sebep ile sonucun herhangi bir etkisinin bulunmadığını, bu olayların bizzat Allah'ın o andaki irâde ve yaratmasıyla vukû bulduğunu ileri süren Eş'ariyye'nin, özellikle Gazzâlî'nin görüşlerini de benimsemektedir. Said Nursî'nin bu konuda yaptığı bir çok açıklama, Henri Poincare ve Emile Boutroux gibi bilginlerin "tabiat kanunlarının zorunsuzluğu" şeklinde özetlenebilecek olan görüşleriyle paralellik arzetmektedir.

Yaratılışla ilgili bazı Kur'ân âyetlerinden yola çıkarak yaptığı açıklamalarda, prensip olarak pozitif bilimlerin ulaştığı sonuçları değişmez bilimsel gerçekler şeklinde kabul etmeyen müellifin, genelde müspet bilimlerden oldukça etkilendiği, bu sebeple de din ile modern bilimi uzlaştırma gayreti içine girdiği anlaşılmaktadır.

Klâsik kelâm kitaplarında ayrıntılı bir şekilde işlenen bilgi bahsinin Said Nursî'nin eserlerinde çok kısa olarak ele alınıp geçiştirilmesi bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Mütevâtirin kesin bilgi, haber-i vâhidin ise zan ifade ettiğini kabul ederek kesin bilgiye dayanmayan haberlerin inanç oluşturamayacağı, keşf ve ilhâm metodunun ise doğru bilgiye ulaştırmayacağı yolundaki fikirleriyle Ehl-i sünnet kelâmcılarının çoğunluğunun gö-

rüşlerini benimseyen müellif, cumhûrun pek başvurmadığı cefri, kesin bilgiye götüren sağlıklı bir yöntem olarak kabul etmez. Ancak onun, İslâm kültüründeki bir kısım uygulamalardan, özellikle Muhyidddin İbnü'l-Arabî ve İmâm Rabbânî gibi bazı bilginlerden etkilenerek, Kur'ân'ın i'câzı konusunda cefrin tâli bir delil olarak kullanılabileceğini söylemesi ve otuz üç âyette *Nur Risâleleri*'ne cefrî işaretler bulunduğunu iddia etmesi isabetsiz, en azından bir tutarsızlıktır. Cefr konusundaki görüşlerinde bu tür çelişkiler de bulunan müellifin, dinî açıdan hiç bir dayanağı bulunmayan ve suistimale son derece müsait olan bu sırrî yöntemi Kur'ân'ın i'câzı gibi çok önemli bir konuda kullanması, onun hakkında hem kendini hem de eserlerini dolaylı olarak övdüğü şeklinde bir iddianın doğmasına yol açmaktadır. Nitekim onun bazı risâlelerinin yazılmayıp "yazdırıldığını" söylemesi, bilahere bu eserlerin bir tür "kudsiyete" sahip oldukları, "harflerine bile dokunulmaması gerektiği" şeklindeki anlaşılması güç bir anlayış doğurduğundan İslâm akâidi açısından kabul edilemez yanlış telâkkilere yol açmıştır.

Said Nursî, vahye dayalı fakat akla da önem veren, akıl ile naklin çelişir görüldüğü yerlerde ise aklın esas alınıp naklin tevil edilebileceği ve tek başına akılcılığın yetersiz olduğu şeklindeki görüşleriyle Ehl-i sünnet kelâm ulemâsının geleneksel bilgi metodunu benimsemekte, aklı naklin üstünde gördükleri iddiasıyla Mu'tezile'ye yöneltilen tenkitleri de haklı bulmaktadır.

Ulûhiyet konularında klâsik anlayıştan ayrılmayan Said Nursî'nin isbât-ı vâcib delilleri hakkında kendisinden övgüyle bahsettiği İbn Rüşd'den oldukça etkilendiği anlaşılmaktadır. İmkân ve hudûs delillerinin Kur'ân'dan mülhem olduğunu, ancak bu kanıtların zamanla halkın anlayamayacağı kadar zorlaştırıldığını, Kur'ân'da ise, daha ziyade gâye, inâyet ve ihtirâ gibi delillerin işlendiğini söyleyen Said Nursî'nin, iknâî bir karakter taşıyan ve bu sebeple de felsefî delillere göre daha başarılı bulduğu Kur'ânî delillere ağırlık verdiği, böylece Allah'ın varlığını felsefî bir konu olarak değil, iman ve tasdik tarafı ağır basan bir mesele olarak değerlendirdiği anlaşılmakta, zaman zaman bazı yönlerini eleştirmesine rağmen, imkân ve hudûs delillerini de kullandığı görülmektedir.

Müellifin, ulûhiyet konusunu işlerken, zât ile sıfatlar arasındaki münasebeti açıklamak için ortaya koyduğu "şuûn"u hangi anlamda kullandığı pek açık olmamakla birlikte, bu düşüncenin, ilk defa Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından dile getirilip daha sonra pek çok âlim tarafından kendi sistemleri içinde benimsenip kullanılan "ahvâl" teorisiyle paralellik gösterdiği anlaşılmaktadır.

Allah'ın isim, sıfat ve fiillerini işlerken, klâsik kelâmda görülenin aksine, çeşitli mezhep tartışmalarına yer vermeyen Said Nursî'nin, vahdet-i vücûd, keşf ve ilhâm gibi bazı hususlarda Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi eleştirmekle birlikte, bu isimlerin insan ve evrenle

ilişkisi konusunda bu mutasavvıfın fikirlerinden oldukça etkilendiği, sıfatlar hakkında ise genel olarak Eş'ariyye ulemâsının anlayışını benimsediği görülmektedir.

Said Nursî'nin dolaylı olarak mücadele ettiği felsefî akımlar Materyalizm, Pozitivizm ve kısmen de Darwinizm'dir. Bu akımlarla ilgili bilgileri orijinal kaynaklarından değil de, tercüme eserler yoluyla elde eden müellif, maddenin tek başına bir anlam ifade etmeyip maddî varlıklara bile temel olamayacağını vurgulamakta ve böylece probleme madde ötesi bir altyapı hazırlamaya çalışarak meseleye güncel bakabilme imkânı aramaktadır.

Kader hakkında uzun tartışmalara girmekten kaçınan, Eş'arîyye ve Mâtürîdiyye'nin konuyla ilgili görüşlerini özetlemekle yetinen müellif, bunun aslında ilmî ve nazarî bir mesele değil, tamamen vicdânî ve psikolojik gerçekliğe sahip bulunan bir iman konusu olduğunu ifade etmekte ve bu hususta insanın hürriyetine ağırlık veren Mâtürîdî yaklaşımını benimsemektedir. Allah'ın ezelî ilminden ibaret olduğunu söylediği kader ile insanın sorumluluğunun esası olan irâde hürriyeti arasında bir çelişki bulunmadığını açıklamaya özen gösteren müellif, problemin ezelî ilmin tam olarak anlaşılamaması sebebiyle ortaya çıktığını vurgulamakta, konuyla alakalı olarak ilginç sayılabilecek örnekler vererek bu problem hakkında değişik ve anlaşılması kolay açıklamalar sergilemektedir.

Hayır ve şer, hidâyet ve dalâlet, rızık ve ecel konularında klâsik Ehl-i sünnet anlayışını tekrarlayan, verdiği çeşitli örnekler dışında bu problemlere yeni bir yaklaşım getirmeyen Said Nursî'nin, muhtelif türlerine temas ettiği duâ konusunda ise, klâsik anlayıştan farklı izahlar sergilediği, problemi sadece insan boyutunda değil, onu kuşatan varlıklar çerçevesinde işlediği görülmektedir. İnsanın başarısını, Allah'ın tabiat ve sosyal hayata koyduğu kanunlara uygun davranışlarda bulunması şeklinde tanımlayan ve bunu "fiilî duâ" olarak isimlendiren müellif, genel anlamda duâyı bir ibâdet türü şeklinde ele almakta meselâ, yağmur duâsını, yağmurun yağmasına yönelik değil de yağmursuzluk halinin, böyle bir duâ yapmanın vakti olduğunu söylemek suretiyle geleneksel anlayıştan ayrılmaktadır.

Nübüvvet konuları da müellifin eserlerinde ayrıntılı bir şekilde işlediği bahislerdendir. Hak dinin gerçekliğinin, ancak nübüvvetin ispatıyla mümkün olması düşüncesinden hareket eden müellifin, vahyi dışlayan ve Allah'ı sadece kendi ulûhiyet alanına hapsetmeye çalışan "deist" anlayışlara cevap verme gereği hissetmesi, onun nübüvvet bahsine detaylı olarak yer vermesine yol açmış olmalıdır. Nübüvveti, güneşin ışık ile ilişkisi gibi, ulûhiyetin zorunlu bir tezâhürü olarak değerlendiren Said Nursî, Allah'ın peygamber göndermesini aklen zorunlu kabul etmeyip mümkün gören Eş'arîler ile, aklen mümkün görüp ilâhî hikmet açısından zorunlu addeden Mâtürîdîlerden farklı görüşler ileri sürmekte, bu düşüncesi ise Allah'ın irâde sıfatına sınırlandırma getirmesi açısından pek isabetli görünmemektedir.

Nübüvvetin gerekliliği ve delilleri hakkında Ehl-i sünnet anlayışını davam ettiren Said Nursî'nin konuyla ilgili görüşlerinin, bu bahisleri ayrıntılı bir şekilde ele alan Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin görüşleri ile bir çok yönden paralellik arzettiği anlaşılmaktadır. Nübüvvetin isbat edilmesinde, aklın tek başına yeterli olmadığından hareketle vahyin gerekliliğini, adaletli bir hayat tarzının ancak nübüvvetle mümkün bulunduğunu ve Hz. Peygamber'in pratik başarılarını ağırlıklı olarak işleyen müellif, geleneksel anlayışı devam ettirerek, hissî mucizelere de önem atfetmektedir. Bu tür mucizelerin nâdiren vuku bulduğunu söylemesine rağmen hissî mucize ile ilgili sıhhati tartışmalı olan yaklaşık üç yüz kadar rivayet nakletmesi, onun bu konudaki görüşlerinin pek tutarlı olmadığını göstermektedir.

Hz. Peygamber'in en büyük mucizesinin Kur'ân olduğunu söyleyen Said Nursî'nin, Kur'ân'ın i'câz yönleri konusunda Câhiz, Zemahşerî, Abdülkâhir el-Cürcânî ve Fahreddin er-Râzî gibi farklı ekollere mensup müfessir ve bilginlerden yeterince faydalandığı anlaşılmaktadır. Kur'ân'a yöneltilen bazı tenkitleri cevaplamaya büyük özen gösteren müellif, genellikle Kur'ân'ın evrensel mâhiyetteki mesajının öncelikle ona inananlar tarafından tam olarak anlaşılmadığından ve bu yüce kitabın sadece ibadet maksadıyla okunmasıyla yetinilmesinden yakınmaktadır.

Âhiret bahislerini işlerken Ehl-i sünnet çizgisini devam ettiren, bu îmân esasının ispatı konusunda bazı aklî delillere de yer veren Said Nursî, kıyâmet alâmetleriyle ilgili rivâyetlerin iman esaslarına dahil olmadığını söylemekte, ancak sıhhatini araştırmadığı bu rivâyetleri müteşâbih kabul ederek, onları tevil etme yolunu benimsemekte, ancak yaptığı bu yorumlarda zaman zaman bâtınî yönteme yaklaştığı görülmektedir.

İman ve küfrün tanımı, mâhiyeti ve sınırları konusunda Ehl-i sünnetin klasik anlayışını tekrarlayan ve bu konular etrafındaki problemlere yeni bir yaklaşım getirmeyen Said Nursî'nin, konuyla ilgili bazı izahlarında, imanın faydalarına, küfrün de, zararlarına değinmek suretiyle kısmî mukayeselerde bulunduğu görülmektedir.

Said Nursî'yi klâsik kelâmcılardan, onun temel problemlerden ziyade, konuları sistematik olarak ele almaması, mezhepler arasındaki tartışmalara yer vermemesi, sadece belli bir mezhepten değil, farklı ekollerden hatta tasavvuftan faydalanması, inanç esasları yanında ibâdetlerin hikmetlerine ve ahlâkî bahislere yer vermesi, geniş halk kitlelerine hitap edebilmek için ele aldığı konuları çeşitli hikâye, örnekleme, diyalog ve mecazlı anlatım metotlarını kullanarak işlemesi ve sık sık Kur'ân'ı referans göstermesi gibi yaklaşım farklılıkları ayırmaktadır. Bu yaklaşım farklılığı dışında, onun kelâma herhangi bir yenilik getirmediği ve genel olarak Ehl-i sünnet kelâmcılarının eserlerinden de yararlanarak onların yolunu takip ettiği söylenebilir.

Nur Risâleleri'nin belirli kitleler tarafından benimsenip özenle okunan "cemaat kitapları" haline gelmesinin arkasında yatan nedenleri tesbit etmek ayrı bir araştırma konusudur. Bununla birlikte, Said Nursî'nin gerek hayatında, gerekse eserlerinde şuurlu bir cemaat oluşumuna ve kitaplarının gruplar halinde okunmasına önem vermesi; yazıldığı dönemde inkârcı düşüncelerin yaygın halde olmasına karşılık Türkçe yazılmış dinî kitapların az olması, dolayısıyla halkın da inanç konularını bu eserlerden öğrenmeye yönelmesi; müellifin eserlerinde genellikle kamu mantığına uygun ifade tarzlarını kullanması; inanç konularında tabiattaki düzenden hareket eden ve Kur'ân'da da sık görülen çeşitli aklî izahları dönemin müspet bilimlerinin ulaştığı pratik bilgileriyle detaylandırarak işlemesi gibi çeşitli sebepleri, bu umûmî rağbetin ana unsurları olarak sıralamanın yanlış olmadığını düşünüyoruz.

BİBLİYOGRAFYA

Said Nursî'nin Eserleri

Asâ-yı Mûsâ, Sözler Yayınevi, İstanbul 1982.

Barla Lâhikası, Sinan Matbaası, İstanbul 1960.

Emirdağ Lâhikası, I-II, Sinan Matbaası, İstanbul 1959.

Hutbe-i Şâmiyye, Sinan Matbaası, İstanbul 1960.

İçtimâî Reçeteler, I-II (Eski Said dönemi eserleri),Tenvir Neşriyat, İstanbul 1990.

İki Mekteb-i Musîbetin Şehâdetnâmesi veya Divân-ı Harb-i Örfî, Sözler Yayınevi, İstanbul 1978.

Îmân ve Küfür Muvâzeneleri, Hidâyet ve Dalâlet Mukâyeseleri, Sözler Yayınevi, İstanbul 1980.

Îmâna Dâir Âlî Bir Tefekkürnâme Tevhîde Dâir Yüksek Bir Mârifetnâme (trc. Abdülaziz Hatip), İstanbul 1993.

İşârâtü'l-i'câz fî mezânni'l-îcâz (trc. Abdülmecid Nursî), Sözler Yayınevi, İstanbul 1978.

Kastamonu Lâhikası, Sinan Matbaası, İstanbul 1960.

Lâtîf Nükteler, Sözler Yayınevi, İstanbul 1990.

Lem'alar, Sözler Yayınevi, İstanbul 1976.

Mektûbât, Sözler Yayınevi, İstanbul 1981.

Mektûbât, Yeni Asya Neşriyat, Almanya 1994.

Mesnevî-i Nûriye (trc. Abdülmecid Nursî), Sözler Yayınevi, İstanbul 1980.

Muhâkemât, Sözler Yayınevi, İstanbul 1977.

Münâzarât, Sinan Matbaası, İstanbul 1960.

Risâle-i Nûr Külliyâtı Müellifi Bediüzzaman Said Nursî Hayâtı, Mesleği, Tercüme-i Hâli, (haz. Talebeleri), Sözler Yayınevi, İstanbul 1976.

Şayḳalü'l-İslâm (nşr. İhsan Kâsım Sâlihî), Sözler Yayınevi, İstanbul 1995.

Sikke-i Tasdîk-i Gaybî, Sinan Matbaası, İstanbul 1960.

Sözler, Sözler Yayınevi, İstanbul 1980.

Sünûhât, Sözler Yayınevi, İstanbul 1977.

Şuâlar, Çeltüt Matbaası, İstanbul 1960.

Ta'lîḳāt 'alâ bürḥâni'l-Çelenbevî fi'l-mantıḳ, Sözler Neşriyat, İstanbul 1993.

Diğer Eserler

Abalı, Nûrullah, *Said Nursî'de Müslüman Hıristiyan Diyalogunun Sosyolojik İncelemesi*, İstanbul 1995, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Abduh, Muhammed, *Risâletü't-tevḥîd* (nşr. M. Reşid Rızâ), Kahire 1353.

______, *Tevhid Risâlesi* (trc. Sabri Hizmetli), Ankara 1986.

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *Mu'cemü'l-müfehres li-elfâẓi Ḳur'âni'l-Kerîm*, İstanbul 1986.

Abdülgafûr, Mahmûd Mustafâ Câfer, "Bediüzzaman Said Nursî Düşüncesinde İ'câz-ı Kur'ân", *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu-III* (İstanbul 1996), s. 366-385.

Abdülhamîd, İrfân, *Dirâsât fi'l-firaḳ ve'l-'aḳâ'idi'l-İslâmiyye*, Bağdat 1387/1967.

______, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları* (trc. M. Saim Yeprem), İstanbul 1981.

Abdülhamîd, Muhsin, *en-Nursî mütekellimü'l-'aṣri'l-ḥadîs̱*, Kahire 1995.

______, *Tefsir, Kelâm ve Fıkıh Açısından Bediüzzaman Said Nursî ve Risâle-i Nûr* (trc. Abdülaziz Hatip), İstanbul 1993.

Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed, *Keşfü'l-Ḫafâ' ve müzîlü'l-ilbâs*, Beyrut 1405/1985.

Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-IV, Kahire 1313.

Akay, Said Nûri, *Cumhuriyet Döneminde Dinî Hayat*, İstanbul 1991.

Akçay, Mustafa, *Dinî Sorumluluk Açısından Fetret Ehli*, İstanbul 1997 (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Akçura, Yusuf, Osmanlı Devletinin Dağılma Devri, İstanbul 1940.

Akçura, Yusuf, *Târih-i Siyâsî Notları*, İstanbul 1996.

Aksöy, Cahit, *Said Nursî'nin Kur'ân Anlayışı ve Tefsir Yöntemi*, Ankara 1996, (Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi).

Akşin, Sina, *Otuzbir Mart Olayı*, Ankara 1970.

Albayrak, Sâdık, "Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye", *DİA*, VIII, 506-507.

______, *Son Devrin İslâm Akademisi Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiye*, İstanbul 1973.

Algar, Hâmid, "Said Nursî and the Risala-i Nur", Khursid Ahmad and Zafer İshaq Anseri, *İslâmic Perspectives*, London 1979.

Âmidî, Seyfüddin Alî b. Muhammed, *Ġâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-kelâm* (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire 1391/1971.

Armaner, Nedâ, *İslâm Dininden Ayrılan Cereyanlar: Nurculuk*, Ankara 1964.

46/

Âsım el-Hüseynî, *Sîretü imâmin müceddid*, Beyrut 1394/1974.

Âşûr, Mustafa Zeki, *Bediüzzaman Said Nursî nazratün 'âmmetün 'an hayâtihî ve âsârihî*, ys. ts.

Ateş, Ali Osman, *Kur'ân ve Hadislere Göre* Şeytan, İstanbul 1995.

______, *Kur'ân ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü*, İstanbul 1995.

Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974.

______, *İnsan ve İnsanüstü: Ruh Melek Cin İnsan*, İstanbul 1985.

Aydın, Mehmed S., "Risâle-i Nûr'da "Kötülük" Problemi", *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu-III* (İstanbul 1996), s. 229-237.

______, *Din Felsefesi*, İzmir 1987.

Aydın, Mehmed, "Beşâirü'n-nübüvve", *DİA*, V, 549-550.

Aytaç, Ahmet, *Said Nursî'nin Peygamberlik Anlayışı*, Ankara 1996 (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Badıllı, Abdülkâdir, *Bediüzzaman Saîd-i Nursî Mufassal Târihçe-i Hayâtı*, I-III, İstanbul 1990.

______, *Risâle-i Nûr'un Kudsî Kaynakları* (Tesbitleri, Delilleri, Mealleri), İstanbul 1992.

Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî, *Usûli'd-dîn*, İstanbul 1346/1928.

______, *el-Fark beyne'l-firak*, Beyrut 1405/1985.

Bahadıroğlu, Yavuz, *Bediüzzaman Said Nursî Hayatı Tefekkürü Mücâdelesi*, I-II, İstanbul 1988.

Bâkıllânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *el-Beyân 'ani'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâne ve's-sihr ve'n-nârincât* (nşr.Richard J. McCarthy), Beyrut 1958.

______, *İ'câzü'l-Kur'ân* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut 1406/1986.

______, *Kitâbü't-Temhîd* (nşr. Richard J. McCarthy), Beyrut 1957.

Başgil, Ali Fuat, *Ana Hukuk*, İstanbul 1945.

Battal, Nevzat, *Risâle-i Nûr Külliyâtında Muhâkemât-ı Bediüzzaman Said Nursî*, Ankara 1974 (Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi).

Bebek, Adil, *Din ve Düşünce Açısından Duâ*, İstanbul 1998.

Beki, M. Âkif, *Türkiye'de Nurculuk*, Yeni Yüzyıl Kitaplığı Türkiye'nin Sorunları Dizisi-9, ts.

Beki, Niyâzi, *Yirminci Asır Türkiye'sinde Tefsirde İşârâtü'l-İ'câz Örneği*, Sakarya 1997 (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Berk, Bekir, *Bediüzzaman ve Siyâset*, İstanbul 1993.

10/

______, *Risâle-i Nûr, Bediüzzaman ve Talebeleri Hakkında Türk Hâkimlerinin Verdiği Kararlar, Ehl-i Vukûf Raporları ve İki Müdâfaa* (nşr. Mustafa Sungur-Said Özdemir), Ankara 1962.

______, *Türkiye'de Nurculuk Dâvâsı*, İstanbul 1975.

Beşer, Fâruk, "Risâleler Bir Beşerin Sözüdür", *Yeni Şafak Gazetesi*, 25 Eylül 1996.

______, *Risâle-i Nûr'da Kadın ve Evlilik İnsan Sevgisi Aşk ve Aile*, İstanbul 1996.

Beyâzî, Kemâleddin Ahmed b. Hasan, *İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-imâm*, Kahire 1368/1949.

Bingöl, Abdülkâdir, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul 1993.

Bolay, Nâci, "Ahdarî", *DİA*, I, 508.

Bolay, Süleyman Hayri, "Âlem", *DİA*, II, 357-360.

______, "Bediüzzaman'ın Felsefeye Bakışı" (İstanbul 1996) *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu-III*, s. 238-262.

Bozgeyik, Burhan, *Bediüzzaman Said Nursî Hayâtı Dâvâsı Eserleri*, İstanbul 1995.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiʿu's-ṣaḥîḥ*, I-IV, Beyrut ts.

Cebeci, Lütfullah, *Kur'ân-ı Kerîm ve Tefsirlerine Göre Cin Şeytan*, Erzurum 1979.

______, *Kur'ân-ı Kerîm ve Tefsirlerine Göre Melekler*, Erzurum 1979.

Canan, İbrâhim, *İslâm Âleminin Ana Meselelerine Bediüzzaman'dan Çözümler*, İstanbul 1993.

Cîlî, Abdülkerim b. İbrâhim, *el-İnsânu'l-kâmil fî maʿrifeti'l-evâḫir ve'l-evâ'il*, I-II, Kahire 1402/1981.

Cisr, Hüseyin b. Muhammed, *el-Ḥusûnü'l-ḥamîdiyye li'l-muhâfaẓati ʿale'l-ʿaḳā'idi'l-İslâmiyye*, Kahire 1375/1955.

Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerif Alî b. Muhammed, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, I-III, İstanbul 1311.

Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik, *el-İrşâd ilâ ḳavâtıʿi'l-edille fî uṣûli'l-iʿtiḳād* (nşr. Esad Temîm), Beyrut 1405/1985.

Çağatay, Neşet, *Türkiye'de Gerici Eylemler*, Ankara 1972.

Çelebi, İlyas, "Gayb", *DİA*, XIII, 404-409.

______, *İ'tikâdî Açıdan Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler*, İstanbul 1996.

______, *İslâm İnancında Gayb Problemi*, İstanbul 1996.

Çetin, Abdurrahman-Topuzoğlu, Tevfik Rüşdü, "Fâsıla", *DİA*, XII, 209-210.

Çiftçi, Abdi, *Bediüzzaman Said Nursî'nin Hayâtı, Eserleri ve Tasavvufî Yönü*, İstanbul 1980 (Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi).

Çubukçu, İbrâhim Âgâh, *Mezhepler, Ahlâk ve İslâm Felsefesi İle İlgili Makâleler*, Ankara 1967.

95

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân, *es-Sünen*, Beyrut 1987.

Dâvutoğlu, Ahmet, "Bediüzzaman ve 20. Yüzyılda İslâm Dünyasının Siyâsâsı" (İstanbul 1996), *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu-III*,.s. 606-628.

Değâmin, Ziyâd Halil Muhammed, "Bediüzzaman Said Nursî'ye Göre Kur'ân'ın Mu'cizeliğini Açıklama Metodu" (İstanbul 1996), *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu-III*, s. 283-315.

Demirci, Muhsin, *Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine: Müteşâbihâtü'l-Ḳur'ân*, İstanbul 1996.

Demirkan, İbrâhim, *Bediüzzaman Said Nursî ve Risâle-i Nûr Külliyâtı*, Ankara 1997 (Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi).

Deveci, İbrahim Ethem, *Ben Dindar Bir Cumhuriyetçiyim*, İstanbul 1994.

Dînî, İlmî Felsefî Yeni Ansiklopedi, I-IV, İstanbul 1989.

Doğan, Cemal, *Risâle-i Nûr'dan İlmî ve Îmânî Tahliller*, İstanbul 1993.

Döğen, Şaban, *Risâle-i Nûr ve Tarikat*, İstanbul 1996.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eşas es-Sicistânî, *Sünenu Ebî Dâvûd* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), I-IV, Beyrut ts.

Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, *el-Fıḳhu'l-ekber*, Kahire, ts.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I-X, İstanbul 1935-1939.

Eraslan, Necmi, *Millî Mücâdelede Bediüzzaman Said Nursî*, İstanbul 1996.

Erdem, Hüsamettin, "Deizm", *DİA*, IX, 109-111.

Erdem, Hüsamettin, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukâyesesi*, Ankara 1990.

Erdem, Mustafa, *Bediüzzaman Said Nursî'nin Kelâmî Görüşleri*, Erzurum 1979 (Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi İslâmî Bilimler Fakültesi).

Eren, Şâdi, *Kur'ân ve Hadis Işığında Gaybdan Haberler*, İstabul 1996.

Erol, Âsım, *Kur'ân Işığında Said Nursî'nin İnsan Anlayışı*, Ankara 1997 (Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi).

Ersöz, Ahmed, *Risâle-i Nûr'dan Fıkhî Tespitler*, İstanbul 1992.

Ertuğrul, Hâlit, *Eğitimde Bediüzzaman Modeli*, İstanbul 1994.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâil, *el-İbâne 'an uṣûli'd-diyâne* (nşr. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd), I-II, Kahire 1977.

______, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyġ ve'l-bida'* (nşr. Richard J. McCarty, The Theology of Al-Ash'ari), Beyrut 1952.

______, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1980.

______, *Risâle fî istihsâni'l-havḍ fî 'ilmi'l-kelâm* (nşr. Richard J. McCarty, The Teology of Al-Ash'ari), Beyrut 1952.

\\\3

Fergan, Eşref Edip, *Bediüzzaman Said Nûr Tenkîd-Tahlîl*, İstanbul 1990.

______, *Risâle-i Nûr Müellifi Said Nursî, Hayâtı, Eserleri, Mesleği*, İstanbul 1990.

Fifteenth Century of the Prophet's Message: A Brief Review of the Responsibilities of Contemporary muslims, *A Publication of Risâle-i Nur Istitute of America, Studies of the Risâle-i Nur*: 1, California 1980.

Firûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Muhammed b. Yâkûb, *el-Ḳâmûsü'l-muḥît* (trc. Âsım Efendi, Kâmus Tercümesi), İstanbul 1505/1887.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İḳtisâd fi'l-i'tiḳād*, Beyrut 1403/1983.

______, *Fıḳhü's-sîre*, Kahire 1373/1953.

______, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, I-V, Beyrut 1983.

______, *Ḳavâ'idü'l-'aḳā'id* (nşr. Mûsa Muhammed Alî), Beyrut 1405/1985.

______, *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1990.

Gökçe, Cüneyt, "Berzâh", *DİA*, V, 525.

Gölcük, Şerâfettin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979.

______, Yurdagür, Metin, "Gelenbevî", *DİA*, XIII, 552-555.

Görmez, Yusuf, *Bediüzzaman Said Nursî*, Konya 1992.

Gözütok, Ali, *Müslümanlık ve Nurculuk*, Ankara 1971.

Gültekin, Habîbe Nurşen, *Bediüzzaman Said Nursî'nin Eseri İşârâtü'l-i'câz'ın Tahlîli*, Kayseri 1997 (Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi).

Gürbüz, Alaaddîn, *Bediüzzaman Said Nursî'nin Sünnet Anlayışı*, Ankara 1995 (Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi).

Güventürk, Faruk, *Din Işığı Altında Nurculuğun İçyüzü*, İstanbul 1964.

Güzeldere, Seyfi, *Gerçek Bediüzzaman ve Doktrinleri*, İstanbul 1966.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillah Muhammed, *el-Müstedrek 'ala'ṣ-Ṣaḥîḥayn* (nşr. Yusuf b. Abdirrahmân el-Miraşlî), I-IV, Beyrut ts.

Halil, İmâdüddîn, "Risâle-i Nûr'da Resûlullah" (İstanbul 1996), *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu-III*, s. 395-415.

Hamîdullah, Muhammed, *Konferanslar* (trc. Zâhit Aksu), Erzurum 1975.

Harmancı, Abdülkâdir, *Said Nursî'nin Risâlelerinde Kelâm-Felsefe Problemleri*, İstanbul ts.

Harpûtî, Abdullatif, *Tenḳīḥu'l-kelâm fî 'aḳā'idi ehli'l-İslâm*, İstanbul 1330.

Hicâzî, Muhammed Mahmûd, *el-Vaḥdetü'l-mevḍû'iyyetü fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1390/1970.

Hıllî, Cemâlüddîn b. Mansûr el-Hasen b. Yûsuf b. Mutahhar, *Keşfü'l-murâd fî şerḥ-i Tecrîdi'l-i'tiḳād*, Kum ts.

144

Hökelekli, Hayâti, "Duyu", *DİA*, X, 8-12.

______, "Hads", *DİA*, XV, 68-69.

İbn Fürek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan, *Mücerredü maḳālâti'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, *el-Muḳaddime* (nşr. Alî Abdülvâhid), I-III, Kahire 1398/1977.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed, *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-niḥal*, I-V, Beyrut 1406/1986.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, *Saḥîḥu İbn Ḥibbân*, I-XVI, Beyrut 1987.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed, *er-Rûḥ*, Beyrut 1975.

______, *Ḥâdi'l-ervâḥ* (nşr. Yusuf Ali Budeyvî), Beyrut 1411/1991.

İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-'Aẓîm*, I-IV, Beyrut ts.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen* (nşr. M. Fuâd Abdülbâkî), I-II, Kahire 1372/1952.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem el-Ifrîkî, *Lisânü'l-'Arab*, I-XV, Beyrut ts. (Dâru Sâdır).

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fî 'aḳîdeti'l-mille*, Beyrut 1399/1979.

______, *Faṣlu'l-maḳāl* (Felsefetü İbn Rüşd içinde), Beyrut 1402/1982.

______, *Tehâfütü't-tehâfüt* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1980-1981.

İbn Sînâ, el-Hüseyn b. Abdullah Ebû Alî, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I-VI (nşr. Süleyman Dünya), Kahire 1985.

______, *en-Necât* (nşr.Mâcit Fahri), Beyrut 1985.

______, *eş-Şifâ', en-Nefs* (nşr. G. Anawati-Said Zâyed), Mısır 1975.

______, *İlâhiyât*, I-II (nşr. G. Anawati-Said Zâyed), Kahire 1960.

______, *İsbâtü'n-nübüvvât* (nşr. M. Marmura), Beyrut 1968.

______, *Tis'u resâ'il* (nşr. Emin Hilâl), Mısır 1908.

İbn Teymiye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Mecmû'u fetâvâ*, I-XXXVII, Riyad 1961.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Alî, *el-Fütûḥâtü'l-mekkiyye*, I-XIV (nşr. Osman Yahyâ), Beyrut 1405/1985.

______, *Füṣûṣü'l-ḥikem* (nşr. Ebü'l-Âlâ Afîfî), Beyrut 1400/1980.

167

Îcî, Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, Beyrut ts. (Âlemü'l-kütüb).

İlhan, Avni, "Aslah", *DİA*, III, 495-496.

İmam Rabbânî, Ahmed b. el-Fârûk es-Serhendî, *el-Mektûbât*, I-III, İstanbul ts.

İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986.

Işık, İhsan, *Bediüzzaman Said Nursî ve Nurculuk*, İstanbul 1995.

İzmirli, İsmâîl Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981.

Kâdî Abdülcabbâr, İmâdüddîn Ebü'l-Hüseyn b. Ahmed, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd* (nşr. Muhammed el-Hudayrî), Kahire 1958.

______, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Kahire 1965

______, *Tesbîtu delâ'ili'n*-nübüvve, Kahire 1961-67.

Kâdî Iyâz, Ebü'l-Fazl Iyâz b. Mûsâ, *eş-Şifâ' bi-ta'rîf-i hukûk-i Mustafâ*, I-II, Halil Efendi Matbaası 1290.

Kaptanağası, Selahattin, *Yeşilayın Târihçesi*, İstanbul 1990.

Kara, İsmâîl, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, I-II, İstanbul 1986-1987.

Karabaşoğlu, Metin, "Siyâset Nedir? Ne Değildir" (İstanbul 1995), *Köprü*, sy., 50.

Karadaş, Cağfer, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, İstanbul 1997.

Karlığa, H. Bekir, "Cisim", *DİA*, VIII, 28-31.

Kaya, Mahmut, "Esîr", *DİA*, XI, 390.

______, "Fârâbî", *DİA*, XII, 145-162.

Kılavuz, A. Saim, "Amel Defteri", *DİA*, III, 20-21.

______, "Azrâil", *DİA*, IV, 350-351.

______, "Cin", *DİA*, VIII, 8-10.

______, "Ebed", *DİA*, X, 72-73.

______, "Ezel", *DİA*, XII, 49-50.

______, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul 1987.

______, *İman-Küfür Sınırı*, İstanbul 1982.

______, *İslâm İnancında Cin*, Bursa, ts.

Kileci, Mehmet, *Risâle-i Nûr'da Kur'ân Mu'cizesi*, İstanbul 1997.

Kıllıoğlu, İsmâîl, "Tabiat Felsefesi Açısından Bediüzzaman Said Nursî'de Tabiatın Temellendirilmesinde "Ene" Kavramı" (İstanbul 1996), *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu-III*, s. 263-271.

Kırıkçı, Mustafa, *Bediüzzaman'dan Sosyal Meselelerimiz*, İstanbul 1995.

Kırkıncı, Mehmed, *Kader Nedir?*, İstanbul 1993.

______, *Ruh Nedir?*, İstanbul 1993.

\٩٧

Koçar, Musa, "Kur'ân'da Zikir Kavramı" (İstanbul 1996), *Köprü*, sy. 54, s. 125-130.

______, *İmam Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ*, İstanbul 1992 (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Koçoğlu, Gıyâsettin, *Said Nursî ve Nurculuk*, Ankara 1996 (Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi).

Koçyiğit, Talat, *Kur'ân ve Hadiste Ru'yet Meselesi*, Ankara 1974.

Kuşpınar, Bilal, "Bediüzzaman Said Nursî'nin Tasavvuf Değerlendirmesi" (İstanbul 1996), *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu-III*, s. 452-462.

Kutay, Cemal, *Çağımızda Bir Asr-ı Saadet Müslümanı Bediüzzaman Said Nursî Kur'ân Ahlâkına Dayalı Yaşama Düzeni*, İstanbul 1980.

Kutlar, Aziz, *Bediüzzaman Said Nursî'nin İktisâdî Görüşleri*, İstanbul 1986.

Kutluay, Yaşar, "Mezhepler Tarihi Yönünden Said Nursî ve Nurculuk" (İstanbul 1966), *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, III, sy., 3-4.

Kutluer, İlhan, "Cevher", *DİA*, VII, 450-455.

Makdîsî, Muhtar b. Tâhir, *el-Bed' ve't-târîḫ*, Bağdat ts.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillah el-Asbahî el-Himyerî, *el-Muvatta'* (nşr. M. Fuâd Abdülbâkî), Kahire ts.

Mardin, Şerif, *Bediüzzaman Said Nursî Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, İstanbul 1995.

Masala, Anna, *Bediüzzaman Saîd-i Nursî*, Roma Üniversita Facolta di Lettere e Fibsofia Lingua e Letteratura Turca, 1978.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevḥîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970.

______, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, Üsküdar Hacı Selim Ağa ktp.,nr:40.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed, *A'lâmü'n-nübüvve*, Bağdat 1901.

Mermer, Ali, *Aspects of Religious Identity: Nurcu Movement in Turkey Today* (Doktora Tezi), Durham Univercity 1985.

Mermer, Yamina Bouguenaya, "Risâle-i Nûr'da Sebep-Sonuç İlişkisi" (İstanbul 1996), *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu-III*, s. 37-49.

Mert, Muhit, *Kaza-Kader Dairesinde Rızık ve İktisâdî Hayat*, Konya 1994, (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Mısırlı, Murat, *Bediüzzaman Said Nursî'nin Sosyal Hayata Bakışı* Ankara 1997, (Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi).

Muhammed Ali, Orhan, *Racülü'l-ḳader*, İstanbul 1995.

218

Muhammed, Semîr Receb, *ed-Dâ'iyetü'l-İslâmî Bediüzzaman Sa'îd en-Nevresî*, Kahire 1986.

Murad, Mehr Afroz, *Intellectual Modernism of Shibli Numânî: An Exposition of His Religious and Political Ideas*, Lahore 1976.

Mustafavî, Hasan, *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I-XIV, Tahran 1365.

Mutlu, İsmâîl, *Bediüzzaman'ın Görüşleri Işığında İslâm ve Hilâfet*, İstanbul 1993.

______, *Bediüzzaman'ın Yorumları Işığında Kıyâmet Alâmetleri*, İstanbul 1993.

______, *Bir Hazinenin Anahtarı Risâle-i Nûr Külliyatı Fihrist ve İndeksi*, İstanbul 1994.

______, *İlâhî Program Kader*, İstanbul 1990.

______, *Sorularla Bediüzzaman Said Nursî*, İstanbul 1995.

Münâvî, Muhammed Abdürraûf, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, I-VI, Beyrut 1392/1972.

Mürsel, Safa, *Bediüzzaman Said Nursî ve Devlet Felsefesi*, İstanbul 1980.

______, Siyâsî Düşünce Tarihi Işığında Bediüzzaman Said Nursî, İstanbul 1989.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, I-III, Kahire 1374/1954.

Naîmî, Ahmed Nûri, *el-Hareketü'l-İslâmiyyeti'l-hâdiseti fî Türkiye*, Amman 1992.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *es-Sünen*, I-VIII, Beyrut ts.

Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebsıretü'l-edille fî usûli'd-dîn* (nşr. Claude Salame), I-II, Dımaşk 1993.

Nevfel, A., *Allah ve Modern İlim* (trc. A. Nuri Karaoğlu), İstanbul 1974.

Nûr-The Light, "A Study on Bediüzzaman and Sufizm" Islâmic Revivalist, Turkey Istanbul, September 1991.

Nursî, Abdurrahmân, *Bediüzzaman'ın Târihçe-i Hayâtı* (İçimâî Reçeteler içinde), İstanbul 1990.

Öz, Mustafa, "Ca'fer es-Sâdık", *DİA*, VII, 1-3.

Öz, Mustafa, *İmâmiyye Şîasında Onikinci İmam ve Mehdî İnancı*, İstanbul 1995.

Özcan, Hanefi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993.

Özek, Çetin, *100 Soruda Türkiye'de Gerici Akımlar*, İstanbul 1968.

______, *Türkiye'de Gerici Akımlar ve Nurculuğun İçyüzü*, İstanbul 1964.

Özervarlı, M. Sait, *Son Dönem Kelâm İlminde Metot*, İstanbul 1994 (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

______, "Hârikülâde", *DİA*, XVI, 181-183.

Özsoy, Ömer, *Sünnetullah: Bir Kur'ân İfadesinin Kavramlaşması*, Ankara 1994.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'ân'daki İslâm*, İstanbul 1995.

245

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Târih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, İstanbul 1971.

Parladır, Selahattin, "Dua", *DİA*, IX, 530-535.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, *Ehl-i Sünnet Akâidi* (trc. Şerafettin Gölcük), İstanbul 1980.

Rahmetullah el-Hindî, Rahmetullah b. Halîlurrahmân, *İzhâru'l-hak*, I-II, İstanbul 1887.

Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer el-Hatîb, *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), I-IX Beyrut 1407/1987.

______, *Kelâma Giriş* (el-Muhassal), (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1978.

______, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, Beyrut 1992.

______, *Mefâtîhu'l-gayb*, I-XXXII, Beyrut, ts. (Dâru ihyâu't-türasi'l-arabî).

Resulhan, Osman, *Bediüzzaman'ın Volkan Yazıları*, İstanbul 1994.

Reşîd Rızâ, Muhammed, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Kahire 1408/1988.

______, *Tefsîru'l-menâr*, I-XII, Kahire 1379/1960.

Sâbûnî, Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979.

Sâlihî, İhsan Kâsım, *İslâm Önderlerinden Bediüzzaman Said Nursî ve Eseri* (trc. Aziz Hatiboğlu), İzmir 1993.

Sarıtoprak, Zeki, "Bediüzzaman Said Nursî'ye Göre Mehdîlik Meselesi" (İstanbul 1996), *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu-III*, s. 773-786.

______, "Dâbbetü'l-Arz", *DİA*, VIII, 393-395.

______, *İslâma ve Diğer Dinlere Göre Deccâl*, İstanbul 1992.

Sitembölükbaşı, Şaban, *Aspects of Islamic Revival in Turkey* (1950-1960), (Doktora Tezi), Univercity of Manchester, 1990.

Social Change in Muslim Societies, A Publication of Risâle-i Nur Institute of America, Studies of the Risâle-i Nur: 2, California 1980.

Şah Veliyullah Ahmed b. Abdürrahîm ed-Dihlevî, *Huccetullâhi'l-bâliğa*, Kahire, ts. (1355'ten ofset).

Şahiner, Necmeddin, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursî*, İstanbul 1991.

______, *Nurs Yolu, 2*, İstanbul 1995.

______, *Son Şahitler Bediüzzaman Said Nursî'yi Anlatıyor*, I-IV, İstanbul 1994.

______, *Türk ve Dünya Aydınları Gözüyle Nurculuk Nedir?*, İstanbul 1990.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. M. Seyyid Keylânî), I-II, Beyrut 1381/1961.

263

______, *Nihâyetü'l-iḳdâm fî ʿilmi'l-kelâm*, London 1934.

Şitâ, İbrâhim ed-Desûkî, *el-Ḥareketü'l-İslâmiyye fî Türkiye 1920-1980*, Kahire 1986.

Taylan, Necip, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul 1989.

______, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul 1998.

______, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul 1994.

Teftâzânî, Saʿduddîn Mesûd b. Ömer, *Şerḥu'l-ʿAḳâ'id*, İstanbul 1966 (İstanbul 1326'dan ofset).

______, *Şerḥu'l-Meḳâṣıd* (nşr. Abdurrahman Umeyre), I-V, Beyrut 1409/1989.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Serve es-Sülemî, *es-Sünen*, (nşr. İbrahim Atva Avad), I-V, Kahire 1395/1975.

Topaloğlu, Aydın, *Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Problemi*, İzmir 1996 (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Topaloğlu, Bekir, "Âhiret", *DİA*, I, 543-548.

______, "Allah", *DİA*, II, 471-498.

______, "Cehennem", *DİA*, VII, 227-233.

______, "Cennet", *DİA*, VII, 376-386.

______, "Esmâ-i Hüsnâ, *DİA*, XI, 404-418.

______, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara 1987.

______, *Kelâm İlmi: Giriş*, İstanbul 1988.

Toplayıcı, Mesut, "İslâm ve Demokrasi" (İstanbul 1995),.*Köprü*, sy., 50.

Toprak, Mehmet, "Cevşen", *DİA*, VII, 462-464.

Tunç, Cihat, "Ecel", *DİA*, X, 380-382.

Uçar, Yüksel, *Bediüzzaman Said Nursî'nin İbadet Anlayışı*, Ankara 1997 (Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi).

Uludağ, Süleyman, "Abes", *DİA*, I, 305.

______, "Aʿyân-ı Sâbite", *DİA*, IV, 198-199.

Ursula, Spuler, *Nurculuk*, Bonn 1973.

Uzun, Mustafa, "Ebced", *DİA*, X, 68-70.

Vâhide, Şükran, *The Author of the Risâle-i Nûr, Bediüzzaman Said Nursî*, İstanbul 1992.

Vakkasoğlu, Vehbi, *Mânevî Dünyamızda İz Bırakanlar*, İstanbul 1994.

Vâsîf, Ferec Muhammed, *Bediüzzaman Saîd Nursî ʿaṣruhû ve daʿvetuhû*, ys. 1417/1996.

Volkan Gazetesi, 11, 14, 24, 25 Mart 1909; 1, 7 Nisan 1909.

Yaşar, Selahattin, *Bediüzzaman Kimdir?*, İstanbul 1995.

298

Yavuz, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul 1995 (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Yavuz, Yusuf Şevki, "Acbü'z-zeneb", *DİA*, I, 319-320.

______, "Adem", *DİA*, I, 356.

______, "Ahvâl", *DİA*, II, 190-192.

______, "Akıl", *DİA*, II, 242-246.

______, "Âmentü", *DİA*, III, 28-30.

______, "Araz", *DİA*, III, 337-342.

______, "Arş", *DİA*, III, 406-409.

______, "Azap", *DİA*, IV, 302-309.

______, "Cedel", *DİA*, VII, 208-210.

______, "Dalâlet", *DİA*, VIII, 429-430.

______, "Delâilü'n-nübüvve", *DİA*, IX, 115-117.

______, "Haber-i vâhid", *DİA*, XIV, 352-355.

______, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*, XV, 371-375.

______ ,"Nur Risâleleri'ne Göre Said Nursî'nin Kelâmî Görüşleri" (İstanbul 1996).*Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu-III*, s. 787-799.

Yazıcıoğlu, M. Sait, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1988.

Yeprem, M. Saim, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul 1984.

Yıldırım, Suat, *Kur'ân'da Ulûhiyyet*, İstanbul 1987.

Yılmaz, Hasan Kâmil, "Cezbe", *DİA*, VII, 504.

Yurdagür, Metin, "Âfâkî", *DİA*, I, 397.

______, "Cefr", *DİA*, VII, 215-218.

______, "Devir", *DİA*, IX, 230-231.

______, "Esâsü't-takdîs", *DİA*, XI, 358-359.

______, "Esmâ-i Hüsnâ ve Bu İsimlerin İnsan Açısından Önemi", *Diyânet Dergisi*, Ankara 1984, XX/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 1984) s. 43-50.

______, "Esmâ-i Hüsnâ'nın İhsâ'ı ve el-Mukît İsminin Düşündürdükleri" (Kayseri 1985), *Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, s. 359-372.

______, "Fetret", *DİA*, XII, 475-480.

______, *İslâm Düşüncesinde Fetret Kavramı*, İstanbul 1996.

______, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod" (Kayseri 1984), *Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy., 1, s. 249-264.

326

______, "Kur'ân'da Kader ve Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ında Kaderle İlgili Âyetlerin Yorumu" (Kayseri 1986), *Mâtürîdî Kongresi*, (Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü).

______, *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul 1984.

______, *Âyet ve Hadislerde Allah'ın İsimleri: Esmâ-i Hüsnâ*, İstanbul 1996.

______, Gölcük, Şerafettin, "Gelenbevî", *DİA*, XIII, 552-555.

330

İNDEKS